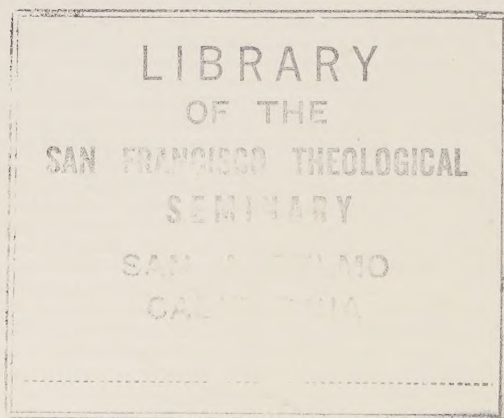


VoxTheologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

21e Jaargang
1950-'51

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen



LIBRARY


OF THE

SAN FRANCISCO THEOLOGICAL

SEMINARY

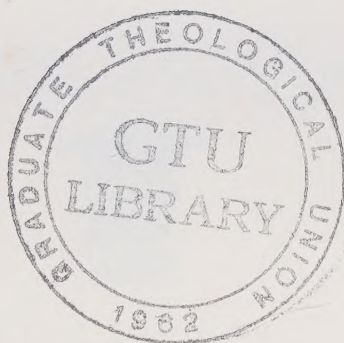
SAN FRANCISCO

CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

VoxTheologica
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

Ds J. T. NIELSEN, (Warns), Hoofdred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — Dr J. SPERNA WEILAND, (Groningen) — F. R. VAN DER MEULEN
(A'dam S.U.) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS (A'dam V.U.) — G. VAN
HALSEMA (Kampen-a) — N. J. AARENTS (Amersfoort)

21e Jaargang
1950-'51



MCMLI

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Dr H. J. PRAKKE), ASSEN

CSaT

BR
~~2~~
~~16~~
v. 21

INHOUD „VOX THEOLOGICA” 21e JAARGANG.

October-nummer

J. T. Nielsen: Ja ik word dominee	1
S. L. Verheus: De phaenomenologie van de Christelijke Heilandsgestalte	3
Ds P. L. Schram: Terschelling	9
Boekbesprekingen.	19
Ingekomen boeken en tijdschriften	31
Vraag en aanbod.	32

November-nummer

Prof. Dr H. N. Ridderbos: Enige grondmotieven van de theologie van Rudolf Bultmann	33
Dr T. Dokter: Rudolf Bultmann en zijn theologie	46
Boekbesprekingen.	55
Ingekomen boeken en tijdschriften	64

Januari-nummer

J. Reiling: In memoriam Prof. Dr G. van der Leeuw	65
W. P. ten Kate: Het begrip „genade” en twee kerkelijke positiebepalingen	66
Ds K. G. Idema: Iets over de Praedestinatie-leer bij K. Barth	74
Ds J. Knot: Het werk van de legerpredikant	78
Prof. Dr P. J. Bouman: Sociologische literatuur voor theologen	84
Boekbesprekingen	86
Ingekomen boeken en tijdschriften	95
Vraag en aanbod.	96

Maart-nummer

F. Malmberg S. J.: De betekenis van het Dogma voor het geloof	97
Ds G. Toornvliet: De betekenis van het Dogma voor het geloof	103
Prof. Dr C. W. Mönnich: De waarde van het Dogma voor het geloof	109
Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1951	115
Boekbesprekingen	115
Ingekomen boeken en tijdschriften	127
Vraag en aanbod	128

Mei-nummer

Dr M. H. Bolkestein: Theologische studie in Indonesië	129
R. Bakker: Hoe denkt Augustinus over de Staat	135
Dr J. H. van den Berg: Psychologische litteratuur voor de Pastor	144
Boekbesprekingen	151
Ingekomen boeken en tijdschriften	159
Vraag en aanbod	160

Juli-nummer

Dr M. H. Bolkestein: Theologische studie in Indonesië (II)	161
J. T. Nielsen: Paulus op de Areopagus	167
Ds J. W. Doeve: Vetus Latina	174
G. J. Bosman: Mededeling van de Commissie Buitenland der V.S.T.F.	179
J. T. Nielsen: News of the Past	179
Boekbesprekingen	180
Ingekomen boeken en tijdschriften	191
Vraag en aanbod	192

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. T. NIELSEN (A'dam S.U.) Hoofdred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — J. SPERNA WEILAND (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS
(A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:
J. SPERNA WEILAND, Asserstraat 5, ROLDE (Dr.)

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*



21e JAAR Nr 1

OCTOBER 1950

INHOUD

	Blz.
J. T. NIELSEN, Ja, ik word dominee	1
S. L. VERHEUS, De phaenomenologie van de Christelijke Heilandsgestalte	3
Ds P. L. SCHRAM, Terschelling	9
Boekbesprekingen	19
Ingekomen boeken en tijdschriften	31
Vraag en aanbod	32



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Dr. A. VAN DEURSEN

**SCHOOLATLAS
VOOR BIJBELSE GESCHIEDENIS**

4e druk. Ingen. . . f 1.75, gebonden . . f 2.50.

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

Een boek dat de aandacht trekt!

Zojuist verschenen:

Dr A. van Biemen

**DE ZEDELIJKE WAARDERING
VAN DE ARBEID
IN HET INDUSTRIALISME**

Bijdrage tot een sociale ethiek naar christelijk besef

Het feit dat in onze, door het industrialisme gestempelde maatschappij, tallozen geen bevrediging vinden in de dagelijkse arbeid, vormt een van de benauwendste problemen van onze tijd. Het werpt vraagstukken op die zowel om sociale als om godsdienstige en zedelijke redenen om oplossing roepen.

Het zijn de veranderingen in de maatschappelijke structuur die dit probleem tot gevolg hebben gehad. Een proces, niet van de laatste jaren; de oorzaken liggen diep en ver en wel in de algemene geestelijke ontworteling en de ontplooiing van kapitalisme en industrialisme met hun nasleep van steeds verdergaande arbeidsplitsing, van verdringen van menselijke door machinale arbeid, van bestaans-onzekerheid en werkeloosheid.

Als het waar is dat de arbeid tot het wezen van de mens behoort — 's schrijvers overtuiging op godsdienstige gronden — dan zal de mens niet mogen rusten voor hij in zijn dagelijkse arbeid weer een zedelijke waarde kan ontdekken, hoe dan ook.

Schrijver meent en in het *hedendaagse Protestantisme* en in het *Rooms Katholicisme*, alsmede in het *democratische socialisme*, waardevolle bouwstenen voor de opbouw van een *nieuw arbeidsethos* te kunnen aanwijzen. Aan het slot geeft hij een aantal wezenlijke elementen voor een nieuwe, in het tijdperk van het industrialisme passende, christelijke visie op het wezen van de arbeid. Zij vormen belangrijke uitgangspunten voor verdere bezinning en discussie.

Schrijver maakte bij zijn studiën gebruik van moderne sociologische methoden van onderzoek; het boek is daardoor op de praktijk gericht. Niemand die, op welke wijze dan ook, met de mens en zijn arbeid te maken heeft, kan het ongelezen laten.

De prijs van dit boek bedraagt ing. f 6.50 en geb. f 7.90. Bestellingen worden desgewenst uitgevoerd via de boekhandel.

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

*Ja, ik word dominee *.*

Een woord tot de eerste jaars.

Het schijnt, dat diegenen, die zich aangorden voor de theologische studie, of wel bejegend moeten worden met een meewarig lachje als euphemistische camouflage voor „jammer van de overigens goeie jongen”, of wel in stille trots opgeheven worden door ouders en familieleden. Het eerste kan voor een goed deel geschoven worden op rekening van de gesaeculariseerde wereld, waarin de predikant weinig plaats gegeven wordt, in het andere steekt nog een restant van ontzag voor het „wondere ambt”.

Het is nodig, dat de aankomende theoloog zich hoedt voor overdreven verwachtingen, zowel aan de ene als aan de andere zijde. Een stemming van „ik kom er toch niet in” is evenmin in staat om hem tot een predikant te maken als het „ik kòm er wel”. Noodzakelijk is, dat de aankomende theoloog zich duidelijk voor ogen stelt: alléén van mij zelf, van mijn persoonlijke groei en ontwikkeling zal het afhangen of ik slagen zal. Dat is de opdracht, die hem van meet af op de universiteit gegeven wordt.

De gemakkelijke tijd, waarin het leven op de middelbare school als in een bedding voortgleed, is voorbij. Nu ligt de dag — iedere dag weer opnieuw — open voor allerlei mogelijkheden, die geprobeerd kunnen worden. Maar niet meer is er de hand van den leraar of van de ouders, die een steuntje in de rug kan geven of moeilijkheden uit de weg kan ruimen. Het is de overgang van het beschutte naar het onbeschutte leven. En het onverbidelijke hierbij is, dat de aankomende student deze overgang alléén moet doormaken. Het is zuur om terug te keren in de eenzaamheid van de studentenkamer, na een onaangename ontgroening of na een dag vol ongewone ervaringen. Vooral „buitenmensen” schijnen veel moeite te hebben om zich los te weken uit het hechte verband, waarin het dorp hen omsloten houdt. Toch lukt het wel, leert de ervaring.

In het eerste jaar ziet de a.s. theoloog een grote hoeveelheid onbekende dingen op zijn weg. Niet alleen de studentenwereld en de professoren, die ook mensen van vlees en bloed blijken te zijn, maar ook veel nieuws op studiegebied. Het is heus niet nodig, dat de eerste jaars-theoloog gaat spelevaren op de nimmer eindigende reeks van de Kirchliche Dogmatik, evenmin dat hij een aanslag gaat plegen op de Liturgische beweging, of de lees- en bruikbaarheid van Fundamenten en Perspectieven gaat beproeven. Dat alles komt later wel. Eerst dient hij zich bezig te houden met de propaedeuse in de theologie, d.w.z. hij doet in het eerste jaar alleen nog maar inleidend werk, meer niet. Het is vervelend om alleen maar Hebreeuws te leren, om de grammatica erin te moeten stampen. Maar het is nuttig, vooral als ze bedenken, hoeveel dominees — tot hun schade en schande — geen Hebreeuws meer kennen. Daarom is het broodnodig, dat de eerste jaars-theoloog zich met heldenmoed op het Hebreeuws werpt, de Wijsgerige Inleiding zorgt er wel voor, dat zijn filosofische inzichten gescherpt worden. Daarbij gaat het niet zozeer om feiten-kennis, maar in de eerste plaats om inzicht in de structuur van het wijsgerig denken.

*) Uit het Cabaret ter gelegenheid van het 10e lustrum der Theol. Fac. Amst. Stud.

De andere vakken — Cursorische lezing van het N.T. en de Encyclopaedie geven een blik, respectievelijk in Nestle's Novum Testamentum Graece en op de wijde velden der theologie in het algemeen. Tenslotte laten de gemeenschappelijke colleges met de tweede jaars — de Phaenomenologie van de godsdienst en de Godsdienstgeschiedenis — een kijkje in de theologische keuken toe. Een enkele maal wordt eens wat te proeven gegeven, maar de meeste spijzen gaan door naar hen voor wie ze bestemd zijn, zodat de eerste jaars-theoloog zich tevreden moet stellen met de geur.

Dit alles mag zeer belangrijk zijn — de aanloop voor de eerste hindernis, het propaedeutisch examen, moet zo goed mogelijk genomen worden, anders worden de lokkende verten van het candidaatsexamen nimmer bereikt — er is nog een factor, die van nog veel meer betekenis is: de innerlijke zelf-discipline van den theoloog. De studie eist een omzetting op geestelijk gebied, niet alleen intellectueel — het schoolse „leren” heeft afgedaan — maar vooral ook op innerlijk gebied.

De middelbare scholier wordt een zelfstandig iemand, hij wordt student, theologisch student. Dat geeft hem zekere voorrechten — de studententijd is de meest „losse” tijd van het leven, — aan de andere kant zekere verplichtingen. Zijn ontwikkeling tot zelfstandig mens, de ontgroening geldt in deze als een geestelijke „rite de passage” 't maakt, dat hij zich bewust moet worden van zijn positie tegenover de wereld, tegenover zichzelf, tegenover God. Het is goed om met mede-studenten (liefst niet-theologen!) in verenigingsverband op te trekken (vandaar de grote waarde van een gezelligheidsvereniging, juist voor een theoloog). Het is goed om in de eenzaamheid van een studentenkamer het alleen-zijn te leren peilen, waarbij men zijn eigen diepgang als mens leert kennen. Hier komt het op aan, juist voor een a.s. predikant: wat ben je als mens waard. Niet zozeer de hoeveelheid theologische kennis, niet zozeer het de getapte figuur uithangen, maar iemands persoonlijke kwaliteiten, iemands mens-zijn is beslissend. Volmaakt wordt niemand, ook op dit punt niet. Maar er is veel te bereiken door innerlijke zelf-discipline. Persoonlijk godsdienstig leven, leven met God, iedere dag weer aan een geestelijk oefenen, het γυνῶθι σεαυτόν toepassen onder het licht van Gods Eniggeboren Zoon Jezus Christus, het in gebed zichzelf stellen onder Gods eeuwige leiding, juist dit alles komt vaak te kort, ook (vooral?) onder theologische studenten.

Dit is niet gemakkelijk, het is een leven in de spanning der tegenstellingen, zonder dat deze opgelost worden. Maar het is een rijk leven, waarin het rijpingsproces stilzwijgend verder gaat. Het is niet nodig om altijd bewust in deze spanningen te verkeren. De boog kan niet altijd gespannen staan, een mens moet ook eens naar de dierentuin, zegt Kierkegaard. Juist voor een theoloog geldt dit, omdat hij zich voortdurend bezighoudt met de toppen van het leven, waarover een ander slechts moeilijk spreekt.

Daarom studeert serieus en goed, maar vergeet niet de innerlijke zelf-discipline, vergeet ook de goede ontspanning niet. Dan alleen zal men de diepgang van zijn eigen leven leren kennen, dan alleen zal men als predikant zich waarlijk kunnen verdiepen in het leven van anderen, het kunnen peilen en er leiding aan geven.

Amsterdam.

J. T. NIELSEN.

De phaenomenologie van de Christelijke Heilandsgestalte¹⁾.

Wanneer wij ons een ogenblik voor ogen stellen de Christusgestalte op de bekende honderd-gulden prent van Rembrandt, dan worden wij geboeid door die merkwaardige, wonderlijk lichtende gestalte, die als het ware ons uit de afbeelding tegemoet treedt, onze aandacht opvraagt en ons niet meer loslaat. „Wie is hij?“, vragen wij en we denken aan de talloze antwoorden, gegeven op de vraag van den Christus: „Maar gij, wie zegt gij, dat ik ben?“ (Mt. 16 : 16). Is hij de Zoon des levenden Gods, een Joodse Messiasgestalte, die zich vergiste in zijn toekomstverwachtingen, is hij een mens geworden God uit de mysteriënwereld, de Verkondiger van de oneindige waarde van de mensenziel, de wonderdoende Rabbi van Nazareth of de eenmaal op aarde verschenen tweede persoon van de Triniteit?

Ook wanneer wij weten dat het laatste antwoord op deze vraag er een zal zijn van een *persoonlijk* geloofsgetuigenis of van het instemmen met het geloofsgetuigenis van de geloofsgemeenschap waartoe wij behoren, als theologen ontkomen wij niet aan een *wetenschappelijke* doordening van de vraag naar de betekenis van deze centrale gestalte in de christelijke geloofswereld. Het is niet denkbeeldig, dat de vraag rijst of hier, waar het gaat om een zo centrale gestalte in de christelijke geloofswereld een beschouwelijke wetenschap als de phaenomenologie wel een waardevolle bijdrage kan leveren. Velen immers achten in onze „existentiële“ tijd elke attitude spectaculaire uit den boze.

Vragen wij allereerst, wat wij van de phaenomenologie mogen verwachten. Prof. Bleeker noemt o.a. de volgende kenmerken: „De Phaenomenologie is een wetenschap, die de structuur, het rythme en den zin der godsdienstige verschijnselen doorzichtig tracht te maken. Zij zoekt o.a. naar de constante vormen, waarin de godsdienst verschijnt; zij tracht de individualiteit van iederen aparten godsdienst en van gegeven religieuze complexen te benaderen, zij graaft naar de kernprincipes van den godsdienst; zij schetst de godsdiensten in hun typische gestalte“²⁾.

In deze definitie ligt al opgesloten welke betekenis een phaenomenologische bestudering van de christelijke heilandsgestalte kan hebben voor een goed gefundeerde Christologie: zij brengt ons *nader tot de zin van den heilandsfiguur, zij leert ons het eigene én het anders-zijn onderscheiden*.

De Heilandsfiguur is een bekende verschijning in de wereld van de religie: hij is een grenswezen, heeft iets in zich van het Rijk van God en het Rijk der mensen. Hij is de gestalte, die de kloof tussen God en mens overbruggt. Over dit onderwerp is nog betrekkelijk weinig litteratuur. In een uitvoerige studie heeft Dr A. van Deursen³⁾ de Heilbringer behandeld, zoals deze voorkomt bij verschillende Amerikaanse stammen. Wij kunnen hier niet ingaan op alle details van dit interessante boek, maar noemen enkele slot-conclusies, die voor ons van belang zijn.

„Der Heilbringer ist ein Wesen zwischen der Gottheit und den Menschen. Er hat dem Volke in irgendwelcher Form das Heil gebracht. So liegen einige Fälle vor, wo der Heilbringer mit der Gottheit verschmolzen ist. Aus der Mehrheit der Fälle ergibt sich aber, dass der Heilbringer hinsichtlich der Gottheit eine untergeordnete Stelle einnimmt.

Wir können die folgenden Typen unterscheiden:

- a. Den Weltordner oder zweiten Schöpfer.
- b. Den Kulturheros, der wichtige Erfindungen machte und seinem Volk die Institutionen gab.
- c. Den vom Himmel gesandten Boten, der das Volk in göttlichen Sachen unterrichtete.
- d. Den Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen".

Dikwijls meent Dr. v. Deursen in de Heilbringer-vertellingen allerlei historische momenten terug te vinden, soms ook herinneringen aan een held, hoofdman, sjamaan of profeet. Als oorzaak van het ontstaan van de Heilbringer-verhalen noemt Dr. van Deursen de volgende factoren: causaliteitsbehoefte, bewondering voor de held en de onverzoenlijkheid met de gedachte dat deze held gestorven is. Nadere bestudering van het boek doet ons zien dat Dr. van Deursen uitgaat van een zuiver ethnologisch standpunt enerzijds, anderzijds van een reeds van te voren vaststaand christelijk geloofsstandpunt. Het verklaren uit „causaliteitsbehoefte" klinkt wel wat typisch Westers-20e Eeuws. In het eigen karakter van de mythe heeft de schrijver zich maar heel weinig verdiept. Hier is het heilzaam zich eens bezig te houden met de interessante studie van C. G. Jung en K. Kerenyi, Einführung in das Wesen der Mythologie⁴⁾, waar ons geleerd wordt het eigene van de mythe te onderkennen.

Volgens de methode van Dr. v. Deursen, zou een onderzoeker, die, eeuwen nadat onze Westerse cultuur eens plaats gemaakt zal hebben voor een andere, de partituur van Beethovens negende symphonie vond, deze aldus kunnen omschrijven: een aantal op gelinieerd papier geplaatste tekens, waarmede werd aangegeven hoe met behulp van allerlei instrumenten en de menselijke stem de verlangens van den componist tot uitdrukking konden worden gebracht. Hopenlijk weten wij dat de negende méér is dan dit. Zo ook moeten wij leren luisteren naar de mythe.

Volgens Dr. van Deursen is de Heilbringer meestal een caricatuur van de Christusgestalte. „Het licht van de algemeene openbaring wordt verduisterd in de spiegel van het door zonde bezoelde bewustzijn. Toch zijn er enkele trekken, die zouden kunnen wijzen op een algemeene openbaring". Daarvoor had de schr. echter zelf al opgemerkt: „Deze afleiding heeft alléén betekenis voor wie de H. Schrift als openbaring beschouwt". Hier worden *ethnologische* gegevens *dogmatisch* geïnterpreteerd. Zuiver *phaenomenologisch* kan men echter het openbaringselement in deze primitieve religie en mythologie niet ontkennen. Het is niet zonder betekenis dat, zoals Dr. v. Deursen ons meedeelt, de Indianen telkens weer de neiging hadden hun heilandsfiguur te identificeren met den Christus, die de zendelingen hun predikten. De Phaenomenologie leert ons hier dat er een zekere overeenkomst bestaat in de structuur van het geloofsdelen bij verschillende godsdiensten, terwijl de inhoud dan nog geheel verschillend kan zijn. Wanneer Dr. v. Deursen de Heilbringer ziet als een caricatuur van den Christus dan is er toch een — zij het ook negatieve — relatie. De Phaenomenologie brengt ons onvermijdelijk tot een *zeker relativisme*. Als wij het eerste resultaat van ons onderzoek eens stichtelijk zouden willen samenvatten: Ook op de Heilandsgestalte blijken van toepassing te zijn de regels van het kerklied:

„In duizend talen 't eene teeken
van 't geen niet eene kan vertolken
en toch in 't hart van alle volken
zich altijd weder hooren liet"⁵⁾.

Meer wetenschappelijk gezegd: ons phaenomenologisch onderzoek stelt opnieuw de veel omstreden vraag naar het „aanknopingspunt", zij dringt de theologie tot hernieuwde doordenking van de verhouding van algemene en bijzondere openbaring.

De Heilbringer kan allerlei gestalten aannemen: de heiland kan verschijnen als koning, profeet, wijze. Wij bepalen ons hier tot enkele merkwaardige aspecten. Soms blijkt de heiland nl. een daemonisch karakter te hebben. Hier kan er op gewezen worden dat Luther in zijn ernstigste geloofsworsteling Christus moest zien als „stockmeister und Henker" en dat hij uitriep: „Du bist nicht mein Gott, sondern der leidige Teufel", en „quando Christum inspexi, vidi diabolum".

In de wereld van de godsdiensten verschijnt niet zelden de heiland als de goddelijke bedrieger. We hebben dan de zgn. „trickster"-figuur. Begrijpelijker wijze zullen wij er voor terugschrikken dit aspect toe te passen op den Christus. Toch is er, in de klassieke dogmatiek, een voorstelling, die er ten nauwste aan verwant is, nl. deze dat Christus door zijn lichaam prijs te geven de domme duivel heeft bedrogen. Bij Rufinus vinden we deze voorstelling: Christus' lichaam was het lokaas, waarop de duivel toehapte, maar daarmee was hij gevangen aan de haak van Christus' goddelijkheid. Gregorius van Nyssa spreekt onomwonden van een goddelijk bedrog. Nog Augustinus is er niet geheel vrij van, en wellicht vinden we reeds in het Nieuwe Testament, op een plaats waar de gnostiek doorschemert een zinspeling op een dergelijk goddelijk bedrog: I Cor. 2 : 8 Als de oversten van deze wereld Christus herkend hadden, zouden ze hem niet gekruisigd hebben.

Interessant is het ook, eens na te gaan welke betrekking er bestaat tussen de heilandsfiguur en de *tijd*, waarin deze verwacht wordt te verschijnen of weer te keren in groter heerlijkheid. Wij zien dan dat het blijkbaar tot de structuur van het geloofsdenken behoort dat de gelovige nú reeds het heil smaakt, dat toch eerst wezen zal bij de komst van de heiland. Daartoe kunnen we nog eens Vergilius opslaan, en wel de IV Ekloge⁶⁾. Vergilius schrijft deze, wanneer de consul M. Asinius Pollio zijn 2e kind verwacht, met déze geboorte zal een nieuwe tijd aanbreken.

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas:
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

De uiterste tijd brak aan, door Cumaes Sybille gewaarzegd,
wedergeboren verjongt zich der eeuwen geweldige kringloop.

(vert. Prof. Wagenvoort).

... iam nova progenies caelo demittitur alto.

nederdaalt van omhoog in deez' stond een kroost der vernieuwing.

... tuus iam regnat Apollo.

reeds heerscht uw broeder Apollo.

Toch moet de koning nog geboren worden. De phaenomenologie nu doet ons dit merkwaardig samengaan van wat reeds is en wat nog komen zal zien als een veelvuldig voorkomende structuur in vele heilandsreligies. Hier kan de phaenomenologie allerlei theologische termen doorlichten.

Prof. G. Sevenster spreekt in zijn Christologie⁹⁾ herhaaldelijk over het „eschatologische heden” en de „praesentie van een eschatologische werkelijkheid”. De fenomenologie laat ons zien dat deze zuiver wetenschappelijk moeilijk hanteerbare begrippen niet uitdrukking geven aan een specifiek bijbels-christelijke geloofsvoorstelling, maar dat het hier gaat om aanduiding van een in verschillende heilandsreligies veelvuldig voorkomende structuur. Er is heel wat stof opgewaaid door de discussies van de Zwitserse theologen Cullmann en Buri⁸⁾ over „Christus und die Zeit”. Bij dergelijke discussies, waar de theologische hartstochten soms hoog oplaaien, zou een phaenomenologische doorlichting verhelderend en verruimend kunnen werken. Men zou dan gaan ontdekken dat het hier dikwijls meer verschillen van geloofsstructuur dan van geloofsinhoud betreft. Wellicht zou juist op het veelomstreden gebied van de Christologie de phaenomenologie een *irenische* of zelfs een waarlijk *oecumenische* bijdrage kunnen leveren.

Het is te betreuren dat de phaenomenologie bij bestudering van de heilandsgestalte het terrein der *dogmageschiedenis* vrijwel geheel buiten haar gezichtskring heeft gelaten. Men is hier, tot eigen schade, wel wat al te bevreesd geweest voor grensoverschrijding. Vooral als wij met Walther Köhler de dogmageschiedenis mogen zien als „Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins”⁹⁾ dan is het toch zeer waarschijnlijk dat de phaenomenoloog zijn inzichten slechts kan verrijken door van deze geschiedenis van het christelijk zelfbewustzijn kennis te nemen. Het is niet mogelijk hier in te gaan op de vraag naar de plaats van de dogmageschiedenis ten aanzien van de andere theologische wetenschappen. Misschien mag ik volstaan met de opmerking dat vooral de protestantse theologie de dogmageschiedenis wel al te dikwijls als een museumstuk heeft opgeborgen.

Zeer gangbaar is de voorstelling dat de christelijke heiland thuis hoort in het schema van *historische en voortgaande openbaring*¹⁰⁾ Dit schema is gebouwd op een christologie die vóór alles uitgaat van het messiasgeloof. Stellig zijn in de christusgestalte talloze trekken aan te wijzen, die ons in deze richting leiden. En voor zover historisch onderzoek ons brengt tot een historische Christus, die wij dan hebben te zien als een Messiasgestalte, zal deze opvatting steeds een rol blijven spelen. De dogmageschiedenis laat ons echter zien dat het Messiasgeloof wel een pijler van de christelijke traditie is geweest, maar de *minst belangrijke*, „das cur deus homo? steht seit Paulus an der Spitze der Christologie. Also eine dogmatische Betrachtung, nicht eine historische”¹¹⁾. Dit brengt ons ertoe de voorstelling van voortgaande en historische openbaring te wijzigen en misschien kunnen deze nu aldus formuleren:

De christelijke heiland vindt zijn oorsprong in een historische openbaring, maar is geenszins beperkt gebleven tot het vlak van historische en voortgaande openbaring: Hij is geworden tot een pluriforme heilandsgestalte, beantwoordend aan een rijke schakering van opvattingen van het christelijk heil.

Zo ook kan de phaenomenologie van de dogmahistorie leren dat de prae-existentiegedachte aanvankelijk wel secundair was, maar dat ze van steeds meer betekenis is geworden. *De Godheid van Christus blijkt voor het christendom van uitzonderlijke betekenis te zijn.* Reeds Plinius zegt:

carmen dicunt Christo quasi Deo ¹³⁾ en anno 1948 ziet de wereldraad der kerken nog als characteristicum van het christelijk geloof: „Jesus Christ as God and Saviour”.

Vragende naar het typisch christelijke komen wij niet uit met te spreken van een historische verlossing, een sterk ethisch verlossingsbesef, de dogmageschiedenis laat ons een meer omvattende conceptie zien, die zich misschien aldus laat formuleren:

Het typische christelijke steekt in de gedachte dat *God de mensheid verlost door in die mensheid als realiteit in te gaan*. Deze stellig nog zeer onvolmaakte formulering sluit bepaalde gedachten uit: bijv. consequente gnosis en de Oosterse visie van de onwaarde van het mensenbestaan. Maar ze tracht recht te doen wedervaren aan de pluriformiteit van de christelijke heilandsgestalte. Deze formulering zou evengoed onderschreven kunnen worden door christenen die het apostolicum belijden, als door leerlingen van Prof. van den Bergh van Eysinga.

Ook mag men de christelijke heilandsfiguur niet te eenzijdig als ethisch-godsdienstig karakteriseren. Vooral in 't Oosterse christendom speelt een sterk sacramentele inslag een grote rol en ook mystieke intellectuele momenten spreken in het christendom mee.

Luisteren wij naar wat Dr H. Obbink over het specifieke van de christelijke heilandsgestalte zegt in zijn boek: „De Godsdienst in zijn verschijningsvormen” ¹⁴⁾: „Jezus Christus is niet met enigen anderen verlosser of wereldheiland te vergelijken . . . hij wijst niet de weg, maar hij is de weg.

Het is niet toevallig dat de Heilandsfiguur in het christendom zulk een andere is dan in de andere religies. De vraag: wat dunkt u van den Christus? hangt onmiddellijk samen met die andere: wat dunkt u van uzelf. Als de mensch de weg naar het heil niet weet, dan is een leeraar voldoende, of een gids, of een boek: als hij den weg niet wil dan kan leeraar noch boek hem helpen. Daarom is Christus een andersoortig Verlosser dan alle anderen”. Tot zover Dr Obbink.

Phaenomenologisch is de opmerking dat Christus niet met enige heilandsgestalte is te vergelijken, *onjuist*. We begrijpen de theologische bedoeling ervan, maar *daarmee is dit phaenomenologisch niet minder onjuist*. Aan het slot ziet Dr Obbink het unieke van de Christusgestalte in zijn betekenis voor de menselijke wil. Dit voluntaristisch accent is stellig belangrijk, maar juist de grootsten uit de christenheid hebben getuigd dat niet de wil het een en het al is: als laatste, als hoogste heil hebben zij genoemd: het schouwen Gods; de fruitio Dei. De belangrijkste opmerking van Dr Obbink is wellicht: „Christus wijst niet de weg hij is de weg”.

Willen wij tenslotte nog luisteren naar wat de dogmahistoricus Walter Köhler ¹⁴⁾ hierover te zeggen heeft: „Jesus ist darum der grösste unter den Menschenkindern, weil er der wert-vollste ist, d.h. die grösste Fülle von Wertungsmöglichkeiten bietet. Und warum bietet er die? Weil sein historisches Bild, der Ansatzpunkt der Wertung, nicht ein fest geschlossenes, konzentriertes, ein einseitiges ist, sondern gleichsam flächig sich darstellt, Platz bietet für eine unendliche Fülle von Wertungsmöglichkeiten. Was die Verzweiflung des Neu-Testamentlers ist, die Risse, Sprünge, Unausgeglichenheiten, ja Widersprüche in Lehre und

Leben Jesu, das ist die Stärke der Wirkungskraft Jesu. Denn in all diese Lücken, Risse, Unausgeglichenheiten und Widersprüche setzten sich Werte hinein, die bei ihnen anknüpfen, die allesamt christlich sein wollen und es auch allesamt sind, sofern sie sich auf Jesu berufen können. Wäre Jesus eine so plane und scharf umrissene historische Figur wie auch Luther oder Mohammed, seine Wirkungskreis wäre entsprechend kleiner”.

Dit uitvoerige citaat van Walther Köhler was nodig om ons te doen zien dat de dogmahistoricus langs een andere weg tot eenzelfde conclusie komt als de phaenomenoloog. Niet alleen in de vertwijfeling van de Nieuw Testamenticus, maar ook in de vertwijfeling van de dogmahistoricus en de phaenomenoloog ligt de kracht van de Christelijke Heilandsgestalte: deze Heilandsgestalte immers laat ons het typisch-christelijk thema dat God de mensheid verlost door in die mensheid als realiteit in te gaan, zien in een „unendliche Fülle von Wertungsmöglichkeiten”. Zo zijn wij aan het eind van ons onderzoek wel gekomen tot een „*principieel relativisme*”, van het welk niets ons redden kan, „wetenschappelijk gesproken”,¹⁵⁾ maar wij zijn ook gekomen tot een beter begrip van wat de schrijver van het Johannesevangelie reeds wist:

„Er zijn echter nog vele andere dingen, die Jezus gedaan heeft, indien deze één voor één beschreven werden, dan zou, naar ik meen, de wereld zelve de boeken, die geschreven werden, niet kunnen bevatten”(Joh. 21 : 25)

Nog altijd spreekt de Christus-Passion tot onze mensheid. In een „unendliche Fülle von Wertungsmöglichkeiten”, in nooit eindigende variaties zingt de Christus-Passion van hetzelfde thema, dat God tot ons mensen wil komen om ons tot Zijn heil te brengen. Maar bij alle variaties, is er altijd één die voor óns geschreven schijnt, waarin wij een antwoord vinden op de diepste hunkering van ons hart. Dan mogen wij in alle bescheidenheid instemmen met de bede uit de Mattheus-Passion:

„Ich will dir mein Herze schenken
Senke dich, mein Heil, hinein.
Ich will mich in dir versenken:
Ist dir gleich die Welt zu klein,
Ei so sollst du mir allein
Mehr als Welt und Himmel sein”.

Amsterdam, Pasen 1950.

S. L. VERHEUS.

¹⁾ Lezing, gehouden op 23 Febr. 1950 t.g.v. het 10e Lustrum van de Theol. Fac. der Amsterdamse Studenten. Het artikel bevat slechts kleine wijzigingen.

²⁾ Dr C. J. Bleeker, De Phaenomenologie van de Heilandfiguur, in: Christologische Studiën. Uitgeverij Ploegsma. A'dam 1943, blz. 9 en 10.

³⁾ Dr A. van Deursen, Der Heilbringer, eine ethnologische Studie. J. B. Wolters, Groningen 1931.

⁴⁾ C. G. Jung en K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Akademische Verlagsanstalt Pantheon A'dam z.j. Leerzaam is hier ook 't interessante artikel van Kr. Strijd, Perspectief in de Mythe, Nieuw Theol. Tijdschr. 1941. 30e jrg. Afl. 1, blz. 24—27.

⁵⁾ Liederensbundel Ned. Protestanten Bond, lied 49 van P. H. Hugenholtz.

⁶⁾ Tekst en Vertaling uit „Muziek der Sferen”. Deel I De Oudheid. Uitgeversmij. W. de Haan N.V. Utrecht 1944. blz. 152, 153.

⁷⁾ Prof. Dr G. Sevenster, De Christologie van het Nieuwe Testament. U.M. Holland 1946, blz. 22, 252.

⁸⁾ O.a. Oscar Cullmann in Theologische Zeitschrift Mai/Juni 1947 S. 177 v.v. en Fritz Buri in Vox Theologica 18e Jrg. No. 4, April 1948 blz. 104 v.v.

⁹⁾ Walther Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins. 2e Aufl. Max Niehans Verlag, Zürich/Leipzig 1943.

¹⁰⁾ Vgl. hier en elders wat Dr C. J. Bleeker zegt in „Christologische Studien”, vooral blz. 28.

¹¹⁾ bij W. Köhler, o.c. S. 127.

¹²⁾ Plinius, ep. 96.

¹³⁾ Dr H. Th. Obbink, De Godsdienst in zijn Verschijningsvormen. J. B. Wolters Uitgeversmij. N.V. Groningen-Batavia 1947, blz. 281.

¹⁴⁾ S. 9.

¹⁵⁾ Aldus Kr. Strijd in „Perspectief in de Mythe” blz. 46.

Terschelling.

De predikant uit de grote stad, die 's zomers met zijn gezin een huisje op Terschelling huurt, ziet met leedwezen het einde van de maand Augustus naderen. Dit betekent immers dat de overweldigende drukte der straten en pleinen zich weer op hem zal gaan leggen, nadat het eiland hem zo dicht bij de stilte van een ongerepte natuur heeft gebracht. De Terschellinger dominee, bij wien het in deze tijd een va - et - vient is van de vele collega's die het lawaai der auto's, treinen en trams ontvlucht zijn, krijgt dan ook doorlopend te horen, dat hij toch een ideale standplaats heeft en dat men direct zou willen ruilen. Er zijn ook inderdaad kandidaten genoeg geweest, die na het krijgen van een beroep naar het Waddeneiland en er te hebben rondgekeken, onder hun nieuwsgierige medestudenten met volle ernst en overtuiging de stelling hebben verdedigd, dat, als er ooit op de wereld een paradijs gelegen heeft, dit op Terschelling moet zijn geweest. Een predikant, die er eenmaal heeft gestaan, komt ook altijd weer eens op het eiland kijken; er blijft een geheimzinnige bekoring hangen over zijn predikantstijd op Terschelling.

Wie hier echter eens enige jaren heeft gewerkt en de schone schijn der eerste illusies heeft zien verbleken, komt tot het inzicht, dat het toch niet alles goud is, wat er blinkt. Zeker, een schone vorm zegt ook iets over de inhoud. Maar wie, zoals sommigen doen, verdedigt, dat het hier in alle opzichten ideaal is, vooral 's avonds als de machtige stralen der Brandaris spelen over de duinen en de woedende golven in de branding, en — dit doortrekkend — volhoudt dat een schone natuur ook goede mensen voortbrengen moet, bezondigt zich aan een wonderlijk soort Theologia Naturalis. Wel kan de natuur nog lijken op die van het paradijs; doch in het paradijsverhaal staat de zondeval verteld. En Terschellingers zijn mensen, met alle aanleve van dien! Komt het misschien juist daardoor, dat men zoveel van hen gaat houden?

Er zijn reeds velen geweest, die over Terschelling geschreven hebben¹⁾. Helaas zijn dit bijna steeds of folkloristen en natuurliefhebbers of geboren Terschellingers geweest; dit bracht daarom een zekere eenzijdigheid mede. Behalve in het boeiende boek van Dr Wumkes, dat echter vrijwel alleen de historie van het eiland nagaat, is er vanuit religiografisch gezichtspunt over de psyche van den Terschellinger nog niet veel verschenen, dat werkelijk steekhoudt. Er zijn voortreffelijke kenners van

het Terschellinger volksleven, die echter dit volksleven te zeer alleen betrekken op spel, zang en dans, meegeviert bij „opperid, borrebier, feintebier, enz.” Er zijn anderen, die de duinen introkken of op de Boschplaat rondzwierven en daar zeldzame vogels en planten hebben gadegeslagen en gefilmd. Er is er een, G. Knop, die getracht heeft in zijn grote boek alle aspecten van Terschelling te belichten, waarvoor hem welverdiend de Gysbert Japickszprijs is toegekend; toch voelt een buitenstaander, dat hier te zeer de geboren Skylger aan het woord is, voor wien Terschelling en de Terschellinger alles is. Knop gaat zelfs zo ver, dat hij (op blz. 53 van zijn boek) van de zijde van het moderne verkeer het gevaar ziet opdagen, dat er een rasvermenging tussen Terschellingers en niet-Terschellingers zal gaan plaats hebben; met deze rassencultus hebben we niet veel op.

Het is goed, dat er eens een paar opmerkingen worden gemaakt door een objectieve toeschouwer „van buiten”. Want een Terschellinger zal immer alleen zijn eigen lof zingen. Men denkt enorm hoog van zichzelf en is erg met zichzelf ingenomen. Vooral nu het toeristenverkeer zozeer is toegenomen, dat het aantal badgasten na de oorlog vijfmaal zo groot is als voor de oorlog en het eiland een der grootste vreemdelingen-centra is geworden, zijn de Terschellingers nogal over het paard getild²⁾.

Een ieder die er 's zomers komt, bejubelt de prachtige schoonheid van duinen en strand, meren en kwelders, klederdracht en huisjes. De toeristen bezoeken het oude Noormannenkerkje in Hoorn en vertellen aan den verbluften Oost-Terschellinger, dat dit oude gebouw een grote historische waarde heeft; ze bezoeken in grote drommen op West-Terschelling de toneelstukken die daar door mensen in de oorspronkelijke klederdracht en soms in de eigen Terschellinger taal worden opgevoerd; ze zoeken een goeden kenner van het eiland — die zijn er in massa — om met hen eieren te gaan zoeken; ze staan 's Zaterdagsmiddags mee aan de haven te kijken, welke enorme massa's mensen en fietsen daar weer opnieuw worden afgeleverd, in een zo groot aantal, dat de gewone passagiersboten hen soms niet bergen kunnen en de sleepboten „Holland” en „Oceaan” moeten komen helpen; in kranten en tijdschriften verschijnen artikelen, waaruit de eilanders lezen, dat het leven op Terschelling zo gezond is — het is „het land van de negentigjarigen”. Uit dit alles proeft men de overdrijving; maar de Terschellinger ziet dit niet of wil het niet zien — en in zijn ogen leeft de trots! In een praatje met den dominee komt het er dan uit: „Ja, zelf zien we d'r niets van, dat het hier zo mooi is; och, wij zijn 't ook gewend, niet? Maar de mensen van buiten roemen steeds zo over de pracht van dit alles, dus 't zal wel zo zijn”. Daarom maakte de dame „van de wal”, die ontevreden was over den dominee van West, dien ze gehoord had op de ene Zondag van haar vacantie, een diepe indruk op Kerkeraad en Kerkvoogdij toen ze na de kerkdienst naar hen toestapte en zei „Hoe konden jullie op dit mooie eiland ooit zo'n dominee beroepen?”. Inderdaad, de predikant moet, evenals het eiland en de Terschellinger zelf, in de smaak vallen bij het publiek van buiten. Men verwacht, ook van den predikant, dat hij geregeld eens een beroep krijgt naar elders. Dan zijn ze in hun gevoel van eigenwaarde gestreeld en zeggen onder elkaar „Zoiets kan toch alleen maar een dominee van Terschelling overkomen . . .” Een predikant die er lang blijft zitten verliest het respect van de bevolking, tenzij hij geregeld beroep op beroep ontvangt en ervoor

bedankt „natuurlijk, omdat hij Terschelling niet verlaten wil — hoe kan het ook anders?”

Dit sterke gevoel van eigenwaarde is door het gestaag groeiende vreemdelingenverkeer toegenomen; maar dit wil niet zeggen, dat het vroeger niet bestond! De geïsoleerde positie van het eiland brengt dit haast vanzelf mee. Men leefde apart, los van de buitenwereld, in de eigen veilig afgesloten groep. Wel kwamen er mensen van buitenaf, doch dezen vormden veelal een groep van „doortrekkers”, die na enkele jaren op het eiland te hebben gewerkt, weer vertrokken: de predikant en de onderwijzer, mensen van het loodswezen en de arbeiders van de ruilverkaveling of de wegen. Een vreemdeling beschouwde men (en beschouwt men nog) enigszins als „import”, niet geheel meetellend en niet geheel te vertrouwen. Met Psalm 146 vers 7 stemde men graag in „’t Is de Heer, die vreemdelingen met een wakend oog beschouwt . . .” Wel zijn er in de loop der jaren vreemdelingen blijven wonen, meestal door een huwelijk, doch dezen hebben zich de eigen sfeer, stijl en mentaliteit der Terschellingers eigen moeten maken en zijn mee „eilander” geworden. Men moet echter weten dat bijna de gehele bevolking van het eiland van elders afkomstig is. Velen zijn er „gestrand” en hebben er een gezin en een woning gesticht; anderen zijn in de loop der eeuwen ernaar toe gevlucht, wanneer ze aan de arm der wet wilden ontkomen. Van ouds heeft Terschelling gegolden als een spelonk van Adullam waar „alle man vergaderde, die benauwd was en alle man die een schuldeiser had”. Wumkes schrijft uitvoerig over de zeer bijzondere plaats, die Terschelling altijd heeft ingenomen in het oud-Hollandse rechtswezen. Men trok zich eenvoudigweg niets aan van wat Schout en Schepenen, graven van Aremberg en Staten van Holland voorschreven. En nog altijd is een agent van politie de meest verfoeide mens op Terschelling. Men kan immers zichzelf wel regeren en helpen, men heeft geen overheidszorg nodig om de wet te stellen! Een van de liederen van Schellingerland zegt „Vrij te zijn, is voor Schylgers het hoogste goed”. Vreemden, die zich in ditzelfde gareel wilden schikken, werden mee-opgenomen en voor „vol” gehouden — doch het duurde jaren voor het zover was! De eilander houdt van Terschelling, houdt van de eigen vertrouwde kring, houdt van zichzelf. En hij is zijn geboortegrond zoveel mogelijk trouw. Het merendeel der bevolking is autochtoon en blijft dit. Ook als men, noodgedwongen, arbeid heeft moeten zoeken aan de vaste wal, zal men ernaar streven, zulk een kapitaaltje bijeen te garen, dat men op de oude dag weer kan terugkeren, opdat het graf kan liggen op dezelfde plek waar eens de wieg heeft gestaan.

Men begrijpt dat dit alles een zeer losse band met de provincie, waartoe Terschelling behoort, heeft gegeven. In oorsprong is het eiland onbetwist Fries en ook de taal is zeker een dialect van het Fries — al wil de Terschellinger het niet weten! Maar men is totaal van het moederland vervreemd; de practijk werkte hieraan mee. Daar het loods- en betonningswezen geheel op Noord-Holland was ingesteld en ook de Terschellinger jongens die zich voor „de grote vaart” opgaven, uiteraard op Amsterdam en Rotterdam aangewezen waren, heeft het eiland zich de laatste eeuw vrijwel geheel op Noord-Holland georiënteerd; doch ook dit werd als een „noodzakelijk kwaad” gevoeld. In hart en nieren is de eilander autonoom.

De belangrijkste oorzaak voor dit verschijnsel ligt in de grote zee, die om het eiland heenspoelt. Deze zee heeft den Terschellinger gevormd en hem „anders” gemaakt. Knop vertelt (pag. 105 vlgg.), dat bij een door hem ingesteld onderzoek 62% der mannen van West een beroep bleek uit te oefenen dat met de zeevaart in onmiddellijk verband staat; op Oost-Terschelling was dat 42.6%. Deze cijfers zijn zeker onjuist, in ieder geval verouderd: In 1947 waren er van de 1774 mannen slechts 82 machinisten en stuurlieden, terwijl er hoogstens 500 een betrekking uitoefenden, die een indirect verband met de zeevaart onderhield; ook de Zeevaartschool te West-Terschelling gaat steeds meer drijven op het Internaat (dat jongens „van de wal” herbergt) dan op de eigen bevolking. Al moge de zee dus vroeger een veel grotere rol hebben gespeeld dan tegenwoordig, nog altijd is elke Terschellinger in hart en nieren een minnaar van de zee. Aan de haven vindt men constant een grote groep mannen die daar niets anders doen dan staren over het water; bij schipbreuk zit bijna ieder bij zijn radiotoestel te luisteren; als er schipbreuk komt tijdens de kerkdienst, doet de predikant het beste, even met de gemeente aan de haven te gaan kijken, want er is dan niemand meer, die nog naar de preek luistert. Eveneens geldt dit voor Oost-Terschelling, dat toch veel meer agrarisch is ingesteld dan West; vele boeren hebben hier eerst tot hun veertigste jaar gevaren (bijv. op de haringvisserij) voordat ze het bedrijf van hun vader overnamen. Bij de huidige generatie begint, dit te veranderen; maar ook bij deze telt de boer niet voor even „vol”, als de zeeman.

Deze zee heeft den Terschellinger zijn bijzondere mentaliteit gegeven. Natuurlijk zijn er vele schakeringen, evenals onder de discipelen — vissers van Jezus. Ook Johannes- en Andreas-naturen komen voor, maar de meesten hebben iets van Petrus, den hoekige, den koppige, vaak in conflict met de wereld en zichzelf. In vroeger tijd waren den Terschellingers berucht om hun ruige ruwheid; de ontelbaar vele bijnamen en scheldnamen die men nog altijd hoort, zijn het bewijs van hun eerlijke maar ruwe hardheid. Maar anderzijds heeft een zeeman ook een hart van goud. Arjen en Hille Roos, uit het boek van Cor Bruyn, mogen nog zo eigenzinnig-strak zijn, in hun hart menen ze het goed. De Terschellinger laat er zich ook altijd graag op voorstaan, dat hij goed leeft en niemand kwaad doet. Het Terschellinger volkslied zegt, dat — en dit is naar het hart van den zanger! — Terschelling „vol brave mensen” moet blijven, zolang het bestaat. Nooit zal er een fiets, die onbeheerd 's nachts buiten is blijven staan, gestolen worden. Ieder loopt vrij bij den ander binnen — de deur is, behalve bij het middagslaapje, bijna altijd open. Men kent elkaar immers en weet dat men elkaar vertrouwen kan?

Nu komt deze Petrus-natuur in aanraking met Jezus Christus en hoort daar dat hij een zondaar is als de rest. Welke spanningen roept dit wakker? Welke consequenties brengt dit mee? Veelbetekenend is het, dat de Doopsgezinden op Terschelling oudere rechten hebben dan de Hervormden („Gereformeerden”); zij zijn er het eerste gekomen en hebben zich steeds gehandhaafd. Men kwam gaarne naar de „Vermaning”; men vond dat de kerk in de eerste plaats de moraal te prediken had. Deze liberale nadruk op de „deugd” zit diep in het wezen van den Terschellinger verankerd. Er is een onbe-

haaglijkheid tegenover de Bijbel met zijn ontmaskering van deze deugdzzaamheid en zijn prediking dat „de mens dood in zonde en misdaden” is. Van dit conflict met Jezus Christus is men afkerig. West-Terschelling en een gedeelte van Hoorn zijn „rechtzinnig”; maar het is een zeer kleine kern, die wezenlijk de grondwaarheden der Schrift belijdt. De grote massa, de echte Terschellinger, heeft het onzuivere verleden afgezworen, is op zijn eiland een nieuw leven begonnen en wil nu ook horen, dat hij het goed doet en goed doen kan! Zeker, in het algemeen zal het slechts een enkele Terschellinger zijn, die een besliste antipathie heeft tegen de Kerk. De dominee wordt in ieder huis binnengelaten, men is beledigd als hij alleen de trouwe kerkgangers bezoekt; bij bijna elke begrafenis wordt hij gevraagd te willen spreken. De meesten worden der traditie getrouw omstreeks hun twintigste jaar lidmaat: dit bewijst dat men volwassen is en geen „heiden” wenst te zijn. Christelijke verenigingen zijn er in groten getale. Na een sterfgeval houdt de familie uit piëteit dikwijls de door de overledene in de kerk gehuurde plaats aan. Er is zeker een breed religieus besef. De volksliederen, die op allerlei uitgaansdagen en familiefeestjes gezongen worden en ons de aard der bevolking wel het allerbeste doen kennen, spreken op de meest onverwachte momenten over God: „Hoe vrolijk is ’t op zee te varen, als God maar onze stuurman is, dan vrezen wij voor geen gevaren, de klippen en de banken, die zeilen wij mis”. „Vrij om te denken, te geloven wat God heeft geopenbaard en in het hart gelegd” Maar stichtelijke lectuur wordt, evenals de Bijbel, uiterst zelden gelezen. Knop wijdt in zijn boek over Terschelling slechts één bladzijde aan de Kerk en gaat dan onmiddellijk over op het bijgeloof dat overal sterk leeft. Echt kerkelijk besef vindt men zelden, ook al staan de kerken midden in de dorpen. De rijkdom der Kerkvoogdijen van Midsland en Hoorn stamt nog uit de Middeleeuwen en West-Terschelling, dat tijdens de Franse tijd al haar kerkelijk bezit verloor en sedertdien arm bleef, is er het bewijs voor dat de offervaardigheid en daarmede de liefde voor de kerk maar zeer klein is. De resultaten der volkstelling van 1947 zeggen ook genoeg. Het kaartsysteem van den predikant bevat bijna alle gezinnen van het dorp. Maar van de 3544 bewoners van het eiland staat een aantal van 714 in de tabellen der Volkstelling als „onkerkelijk” geboekt: dit is ruim 20%, 4% hoger dan het landelijk gemiddelde! 2235 inwoners gaven op Hervormd te zijn, dit is 63%; in 1930 was dit nog 71%. Ongetwijfeld komt dit allereerst doordat velen de ergernis van het Evangelie des kruises zijn gaan zien en zich daardoor resoluut van de Kerk die dit Evangelie predikte, hebben afgescheiden. In Midsland en Hoorn waar jarenlang niet de echt-Bijbelse boodschap van kruis en opstanding is gepredikt (gelukkig gaat dit nu veranderen!) is nl. het percentage onkerkelijken ruim de helft minder dan op West-Terschelling, waar nu vijftig jaar wel de zuivere boodschap verkondigd is (voorzover dit in mensenvermogen ligt). Te West-Terschelling zien velen in, dat de Kerk geen genootschap is tot zedelijke wereldverbetering en, met een hooghartig handgebaar tegen die vreselijk onpractisch ingestelde Kerk, zegt men haar vaarwel. Ook al wil dit alles volstrekt geen apologie zijn voor een Kerk, die zich in slaap zou willen sussen bij de resultaten der volkstelling, mag toch wel eens worden gezegd dat er aan het grote percentage onkerkelijken in ons land ook een andere zijde zit, die op Terschelling (vooral op West) duidelijk naar voren komt.

Tevens moet er aan worden gedacht, dat West-Terschelling veel meer dan Oost-Terschelling invloeden van buitenaf heeft ondergaan die nadelig op de kerkelijke toestanden hebben gewerkt. De mannen waren het grootste deel van het jaar op zee of in vreemde havens en hadden geen gelegenheid met de Kerk in contact te komen; velen waren dan ook enthousiast toen de Raad der Varende Gemeente in de grote havensteden predikanten voor de zeelieden aanstelde. Moeder zat thuis met de kinderen en had geen kans om 's Zondags de Kerkdienst bij te wonen. Dit alles heeft mede de onkerkelijkheid in de hand gewerkt. Maar de grondoorzaak is, dat de fundamenten van het huis niet op de rotsen doch op zand zijn gelegd. Wumkes vertelt, dat ook in de vorige eeuw het geestelijk leven reeds zeer ondiep was. Daarom is er ook zeer weinig verschil tussen de Kerkgenootschappen onderling (waarbij we misschien een uitzondering moeten maken voor de Gereformeerde Kerk. Doch deze bestaat bijna geheel uit mensen „van buiten”: de eilander staat volkomen vreemd tegen een strenge binding aan Bijbel, belijdenisgeschriften en Kerk). Op allerlei terrein werken de Kerkgenootschappen samen, zonder dat ooit principiële verschillen tussenbeide komen.

Nogmaals, men wil de Kerk wel. Doch alleen als religieus-cultureel centrum. De dominee is voorzitter van alles wat zich maar enigszins de naam „Christelijk” geven kan. En bij een of andere „Christelijke” vereniging is vrijwel ieder aangesloten. Zodra echter de Kerk ophoudt, een religieus middelpunt tot vermaak en opvoeding te zijn, heeft zij afgedaan. Dan zoekt men gezelligheid onder elkaar. Want *gezelligheid* zoekt men op het eiland allerwegen; dit vraagt men dan ook van de Kerk. Daarom zijn er zoveel verenigingen. Men is nu eenmaal op een eiland, vooral in de lange winter, op elkaar aangewezen; men kent elkaar van haver tot gort en men houdt van elkaar. Men bewerkt met elkaar de grond en gaat met elkaar varen. Daarom is er een zeer sterke gemeenschapsgeedachte, die gevoed en onderhouden wordt op allerlei kransen, clubjes, feestjes. Men wisselt daar al het nieuws uit, zingt zijn liederen of leert splitsen en knopen. Ook de jeugd doet er aan mee; al heeft deze, vooral op West-Terschelling in de laatste jaren veel meer de straat als contactplaats gevonden, er zijn ook schuren en keten waar men soms bij elkander komt (huuskes). Zo moet de Kerk hier wel meedoen aan de gezelligheidsvergoding. In de Evangelisatie te Hoorn zijn slechts enkelen goed rechtzinnig: de meerderheid vindt daar wat ze zoekt aan contact, vriendschap en gesprek. En mochten ooit Kerk en Evangelisatie te Hoorn weer eens tot elkander komen, dan zullen de grootste bezwaren te overwinnen zijn bij hen die zo heerlijk zich thuis voelden in de knusse eigen kring, waar het gezellig was en goed.

Juist door dit hangen aan elkander, mist men ook de blik op de volksen wereldkerk. Wij hebben immers onze eigen Kerk, wat hebben wij met dien ander te maken en die ander met ons? Pas nu begint op Oost-Terschelling iets van belangstelling voor de Zending en voor de bouw van een Protestants ziekenhuis in Harlingen door te breken. Voor het bezoeken der Classicale Vergadering zal men slechts zelden bij de ouderlingen belangstelling ontmoeten. De „Commissie voor de Predikants-traktamenten” is een doorn in het oog van alle Kerkbvoogdijen — men kan er niet buiten, doch wilde dat er een oplossing was om van „Den Haag”

af te komen. Het zal nog jaren duren, voordat men verzoend is met de Paascollecte der Ned. Herv. Kerk. Maar toen de eigen Kerkvoogdij van West-Terschelling een jaar geleden in nood verkeerde, werden onmiddellijk de bijdragen vrijwillig verdrievoudigd!

Opmerkelijk is het, dat eveneens mede door deze gehechtheid aan het eigene vertrouwde, West- en Oost-Terschelling voor elkander vreemd zijn gebleven en hun onderscheiden trekken hebben gehandhaafd. Natuurlijk zijn er in de laatste decennia wel contacten gekomen, vooral nadat ruim 40 jaar terug de weg van West- naar Oost-Terschelling is aangelegd. De Evangelisatie zocht hulp bij de Kerk van West-Terschelling. Maar dit was noodzaak. In feite blijft men liever op zichzelf. Taal en levensomstandigheden verschillen op West- en Oost-Terschelling dan ook zeer. Door het mindere contact met de buitenwereld is Oost-Terschelling conservatiever gebleven. Ongetwijfeld is men er niet degelijker — en in den Wester en in den „Aaster” zit nog iets van den ouden strandjutter met zijn eigenaardige opvattingen van mijn en dijn. Maar men is op Oost-Terschelling veel spaarzamer. Ieder scharrelt daar zelf de kost bij elkaar: elk heeft een geit en een paar (hoogstens 12) koeien en een lapje grond. Terwijl West-Terschelling op 13 Juli 1950 35 werklozen had, waren dit er op Oost slechts 3. Men is op Oost-Terschelling meer beschroomd, om zich als werkloos aan te melden. De „Wester” doet dit direct de eerste dag. Men zal op Oost-Terschelling langer trachten zelf iets te verdienen dan op West-Terschelling, waar men het „wel gelooft”. Toch zijn kenners van Oost-Terschelling ervan overtuigd, dat het moreel daar niet hoger staat. Bij den „Aaster” is er veel meer een hang naar bezit, in wezen een soort egoïsme. Men geeft zijn spaarpot dan ook niet uit; daar voor is het niet bijeengegaard. Men geniet van de gedachte dat men het bezit. Toch moet gezegd dat West-Terschelling, waar men van de hand in de tand leeft, oppervlakkiger en frivoler is. Wanneer men ook de „huuskes” van West vergelijkt met de „feemen” van Oost-Terschelling, is het op West een losgeslagen boel, terwijl op Oost alles rustig en netjes toegaat. Oost-Terschelling ziet enerzijds wel op naar West, doch dit komt alleen voort uit noodzaak; op West zijn het gemeentehuis, de bureaux, het „intellect”. Maar anderzijds ziet Oost eigenlijk op West neer (evenals trouwens omgekeerd). De Aaster, die zijn beide kopjes koffie drinkt zonder iets erbij, noemt den Wester, die er altijd een stuk pondkoek bij eet, een „opvreter”.

Op Oost-Terschelling heeft de tijd meer stilgestaan dan op West. Daar leest men geen grote weekbladen. Daar geschiedt alles nog rustiek en zonder enige haast. De dominee, die ineens allerlei verbeteringen wil doorvoeren, vindt daar, veel meer dan op West, de tegenstand die opkomt uit de gehechtheid aan het oude vertrouwde. Wel komen er op Oost-Terschelling veel meer vreemdelingen dan twintig jaar geleden, doch nog immer vindt men er de oude klederdracht en de oude gebruiken, behalve dan misschien bij de opgroeiende jeugd. Vandaar dat Oost-Terschelling ook voor de Kerk altijd een grotere mogelijkheid heeft geboden dan West-Terschelling, waar men voor het uitleven van zijn drang naar vereniging en gezelligheid naast de Kerk, nog allerlei lokaaltjes heeft, een haven, verlichte straten en — niet te vergeten — de Brandaris! Op West liggen

de doden begraven aan de voet van de vuurtoren, op Oost-Terschelling rondom de Kerk.....

Nu komen, dank zij de badgasten, de vele zegeningen, maar ook de gevaren der grote buitenwereld op Terschelling. In het algemeen is er de neiging gekomen, om met meer aandacht te letten op de grote problemen, waarmede Kerk en wereld momenteel te worstelen hebben; toen voor enige jaren vier diakenen van West-Terschelling eens een conferentie van een paar dagen op „De Horst” bijwoonden, is daar een geheel nieuwe wereld voor hen opengegaan. Bij den gemiddelden Terschellinger zijn door de omgang met de buitenwereld vele ruwe en onverschillige trekken naar achter gedrukt. Hij toont zich beschaafder. Maar de vraag of het hier meer dan een masker alleen geldt, blijft klemmen omdat andere minder fraaie eigenschappen van den Terschellinger naar boven zijn gekomen. Daar is allereerst een groeiende luiheid. Ontstellend is bijvoorbeeld de houding der eilandermeisjes die 's zomers in pensions zoveel verdienen, dat ze 's winters practisch niets behoeven uit te voeren — een enkele werkt nog 's morgens. En bovendien is er een honger naar geld gekomen. Vijftig jaar geleden was Terschelling beslist arm; met moeite bracht men op West-Terschelling / 100.— voor den predikant bij elkaar, hetwelk hij dan kreeg bij zijn rijkstraktement van / 800.—. Nu is men niet arm meer. Er is veel meer werkgelegenheid gekomen; voor de oorlog ving het Staatsbosbeheer, na de oorlog de ruilverkaveling (thans gedeeltelijk weer verdwenen) vele jonge mannen op. Maar bovenal is daar het toeristenverkeer uit de hemel gevallen en grote mogelijkheden openend. Hierop drijft Terschelling nu grotendeels; hier vinden de 150 gezinnen, die tussen 1930 en 1947 de bevolkingsaanwas vormden, hun brood. Hier ziet Terschelling elk jaar opnieuw een goudmijn opengaan, waaruit het naar hartelust delven kan.

Natuurlijk zit deze Mammon reeds vele eeuwen in het hart van deze mensen. In wiens hart zetelt hij trouwens niet? Het strandjuten, waarbij de gedachte leefde, dat alles wat op het strand aanspoelde voor den vinder was, heeft steeds de begeerte naar het verkrijgen van bezit van een ander wakker gehouden. Geen enkele eilander ziet er kwaad in. Hij vindt dat hij er recht op heeft, den ander, die naar hem komt om te genieten, te laten voelen dat deze verplicht is voor hem te zorgen. De egocentriciteit, reeds sinds onheugelijke tijden kenmerk van dit volk, begint evenwel nu soms tot een egoïsme te worden, dat men niet had verwacht. In vroeger eeuwen had de Terschellinger nog de gelegenheid, zich ook van de altruïstische zijde te laten kennen. Als er toen een schipbreuk was, waagden de mannen zich met ware doodsverachting en zelfopoffering, vaak zwemmende of in een zwakke boot, in de golven om den ander, die in nood was, te redden. Nu zijn er goddank nog zulke mensen. Maar het merendeel, horend aan de fluitsignalen, dat een schip in nood verkeert, rent naar de haven om te trachten een plaatsje op een der sleepboten in te nemen. Er is kans op buit, er valt geld te verdienen! Het geld dreigt een gevaarlijke plaats te gaan innemen. Toen na de oorlog Friesland meer interesse voor Terschelling bleek te tonen dan Noord-Holland, waren er eerst heftige protesten allerwegen; maar nadat men gehoord had, dat Friesland bereid was grote sommen aan het eiland te besteden vond ineens ieder het goed dat het eiland naar de andere provincie overging! Gelukkig zijn er nog

vele goede uitzonderingen, maar het feit valt toch te constateren, dat de eilanders zich trachten in te werken in allerlei commissies, die geld betalen — terwijl men de verenigingsbesturen, die niets geven en alleen maar veel van haar leden eisen, wil overlaten aan de mensen die „van buitenaf” op het eiland zijn komen wonen. Een ander voorbeeld: de controleur der overbrugging op Terschelling is ervan overtuigd, dat 95% der ondersteunden inkomsten verzwijgt, wanneer ze de zekerheid heeft, dit zonder enig risico te kunnen doen!

Vlieland dat volkomen vermaterialiseerd is, vormt in dit opzicht een waarschuwend voorbeeld. Op Vlieland wonen merendeels Terschellingers. Ze hebben dus precies dezelfde mentaliteit. En veelzeggend is hier, dat de ruim 8% onkerkelijken uit 1930, in 1947 ruim 35% zijn geworden. Dit gaat geheel ten koste van de Ned. Herv. Kerk, die van 87% in 1930 terug viel op 57% in 1947.

De Kerk heeft op Terschelling een ontzaglijk moeilijke, maar zeer belangrijke taak. Zij zal in de allereerste plaats zich op de jeugd hebben in te stellen, om deze in goede banen te leiden. Ook hier laat de volkstelling ons interessante gegevens zien. Als wij de jeugd tot 20 jaar apart beschouwen, blijkt dat van de 1094 jongeren er 354 als onkerkelijk staan ingeschreven. Dit is ruim 32%, 12% hoger dan het algemeen gemiddelde van Terschelling (dus van ouderen en jongeren tezamen)! Op West-Terschelling zijn er van de 644 jongeren 237 onkerkelijk, dit is bijna 37%: ook dit cijfer ligt 12% hoger dan het algemeen gemiddelde aldaar. En dezelfde 12% vinden we op Oost-Terschelling, waar van de 450 jongeren er 117 als onkerkelijk geboekt staan: 26% tegen een algemeen gemiddelde van 14% daar. Hieruit kan men de enigszins Doopsgezind getinte tendenz aflezen, dat vader en moeder bang zijn om hun kinderen te binden. Terwijl zij zelf nog opgaven tot een of ander kerkgenootschap te behoren, wilden ze dit veelal van hun kinderen niet vermelden. De predikant krijgt bij talloos veel huisbezoeken, waar hij aandringt op catechisatie, kerkbezoek en het dopen der kinderen, te horen dat men op Terschelling zijn kinderen vrijlaat. „Zij moeten straks zelf maar kiezen”. Doordat het eiland momenteel veel meer ontwikkelingsmogelijkheden voor de jeugd biedt dan bij het begin dezer eeuw (er is een M.U.L.O., een huishoudcursus, er zullen vergoedingen worden gegeven voor kinderen die aan de wal een middelbare schoolopleiding willen gaan volgen), hebben deze kinderen die door de ouders niet rechtstreeks naar de Kerk worden verwezen, veel minder tijd, gelegenheid en lust om zich toch tot die Kerk te wenden dan de ouders dit hadden in hun jeugd. Wonderlijk is het, dat wel practisch het gehele dorp zijn kinderen naar de Zondagsschool stuurt. Maar de Christelijke school bloeit slechts in kleine kring en alleen een vlot en gewild predikant heeft kans de jeugd naar de Kerk en de catechisatie te trekken.

Van den predikant wordt (natuurlijk overal, maar bovenal hier) een grote tact verwacht. Onder geen voorwaarde mag hij de dictator spelen: hij komt immers „van buiten” en telt dus niet voor vol. Als hij een Terschellinger tegenkomt, moet hij eerst groeten, daarna groet de Terschellinger terug. Maar anderzijds zijn hier predikanten nodig, die de zaak goed in handen houden. Men heeft geen respect voor een dominee die in alles zijn gemeenteleden maar achterna loopt en de gehele dag niets anders doet dan zich voor zijn mensen afsloven: hij bereikt niet veel. Ook hier geldt

het „Het is niet desgenen, die wil, noch desgenen die loopt . . .” Hij moet geregeld laten zien en horen dat hij er is, dat hij meespreken wil en ook inderdaad iets te zeggen heeft. Nog in deze tijd weten de Terschellingers te vertellen van dien predikant die 25 jaar geleden in een Oudejaarsavondpreek hen uitgescholden heeft voor lanterfanter en kringetjesspugers; ofschoon ze in hun hart woest op hem waren, heeft dit toch een diepe indruk gemaakt. Daarnaast moet de behoefte aan gezelligheid door den predikant worden uitgebuit. Zijn pastorie behoort altijd open te staan, de verenigingen moeten door hem worden gestimuleerd. De eilanders willen heel graag zelf alles in handen houden, zelf hun leven regelen — evenals Petrus vroeger. Tegelijk weten ze echter in het diepst van hun ziel — evenals Petrus — dat ze het toch zelf niet kunnen. Daarom eisen ze een predikant die kan voorgaan en leiden, met voorzichtigheid maar doelbewust.

Dan zijn er ook ontzaglijk aardige dingen te beleven, juist door het eigen zelfstandig karakter van het eiland. Wat toch voor de oorlog in vrijwel geen enkele rechtzinnige gemeente voorkwam, gebeurde hier: S.D.A.P.ers hadden zitting in de Kerkeraad, zonder dat iemand er aanstoot aan nam; de predikant kan en moet aan alles deelnemen, ook al is het een gecostumeerde voetbalwedstrijd; dit alles afgezien van de Petrus-trouw en aanhankelijkheid bij gemeenteleden, wier hart men eenmaal gestolen heeft.

Maar de gevaren blijven. Door de geringe geestelijke diepte vinden allerlei secten gerede toegang. Men houdt van het Leger des Heils, van straatprediking en Evangelisten. Men is Methodistisch en Piëtistisch. Toch zijn al deze stromingen nooit bijzonder sterk geweest omdat de Kerk tot dusver nog steeds haar beslag heeft kunnen leggen op de gemeenschap. Maar ook Rome krijgt reeds vaste voet. Ofschoon er onder de autochtonen nog niemand is overgegaan, heeft Rome toch dit jaar reeds een kapel op Terschelling gebouwd; eenmaal per veertien dagen wordt er een mis gelezen en men wacht op de kansen.

Natuurlijk is het bovenstaande niet zonder meer een tekening ook van de andere Wadden-eilanden. Ze hebben allen hun eigen structuur, al zijn er verrassend-grote overeenkomsten. Maar op Texel, dat evengoed een grote Doopsgezinde groep met haar specifieke karaktertrekken bezit, heeft het contact met Noord-Holland een geheel ander stempel geplaatst dan Terschelling bezit: de grote groep Rooms en de voormalige Gereformeerden in Hersteld Verband bewijzen het, evenals de taal. Ook naar het Noorden zijn de verschillen groot. Ameland heeft bijvoorbeeld evenveel Rooms en als Hervormden, terwijl Schiermonnikoog weer practisch alleen Ned. Hervormden heeft; Rooms en Doopsgezinden ontbreken er. Mutatis mutandis kan men wel iets van het bovenstaande naar de andere Wadden-eilanden overbrengen, maar elk eiland heeft toch steeds weer zijn eigen aard en problemen.

Niet, dat we de moeilijkheden nu met deze min of meer psychologisch-sociologisch getinte opmerkingen oplossen. Tenslotte is de enige hoop bij alle zorgen en vragen, dat God beloofd heeft, dat ook de „eilanden naar Christus' leer zullen wachten” (Jes. 42 : 4).

Wageningen.

Ds P. L. SCHRAM.

¹⁾ Enkele van de voornaamste werken over Terschelling zijn: G. A. Wumkes, *Tusschen Flie en Borne*, Wester-Schelling 1900; J. Kunst, *Terschellinger volksleven*, 's-Gravenhage 1937; G. Knop, *Skytgeralan*, Leiden 1946; Voor meerdere literatuur zie men G. Knop, *a.w.*, blz. 337-341.

²⁾ Uiteraard moet een artikel als dit sterk generaliseren. Er zijn uitzonderingen op de regel; maar het zou teveel plaatsruimte vergen, om alle schakeringen te bespreken.

Boekbesprekingen.

Dr P. A. van Stempvoort: Eenheid en Schisma, een structureel onderzoek van het deel — de gemeente van Korinthe volgens 1 Korinthe — ten behoeve van het geheel, de oecumenische gemeente. Uitg. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1950, Prijs f 6.90.

Met deze studie behaalde Dr P. A. van Stempvoort de doctorsgraad aan de Stedelijke Universiteit van Amsterdam. Het doel van dit breed-opgezette werk is primo: om de schriftuurlijke fundering van de kerkorde der Ned. Herv. Kerk te bezien, secundo (en niet in het minst) om een bijdrage tot de oecumenische bezinning op het geheel te leveren. Daarom werd deze studie opgedragen aan de oecumenische Raad van kerken in Nederland en voor een bredere lezerkring verkrijgbaar gesteld.

Na de grenzen bepaald en de methode omschreven te hebben als „phaenomenologische bezinning op het eenheidsbegrip in de gemeenschap” (pag. 8) gaat Dr van Stempvoort 1 Cor. benaderen „zoekend naar de grondlijnen, de structuur van eenheid en schisma in de ekklesia” (pag. 19) Dit onderzoek wordt begonnen met een beschouwing over het praescriptum van de brief: 1 Cor. 1 : 1—3. Speciaal het $\sigma\upsilon\nu\ \pi\alpha\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\upsilon$ als connectie met de oecumenische $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ wordt scherp en met een historisch exposé onderzocht. De gemeente Gods $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ — qahal: de klassieke uitdrukking ekklesia werd ondanks gevaar van Hellenistisch misverstand „gekozen”; deze gaf het best uitdrukking aan de overtuiging, dat de typische woestijngemeente thans gerealiseerd werd in de gemeente van Christus, de gemeente Gods (pag. 30) Belangrijk is de vraag, of er een relatie aanwezig is tussen het praescriptum (1 Cor. 1 : 1—3) en de Qaddis de — Rabbanan, dat het karakter van een doxologie nade Midras draagt (pag. 40), dus een relatie tussen het Paulinische $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\iota\ \tau\omicron\pi\omega$ en $\text{אֱלֹהֵינוּ} - \text{לְבַד}$ Nog belangrijker is de andere parallel, die Dr van Stempvoort aanwijst en waar hij bewijzen voor aanvoert, n.l. tussen het moeilijk te verklaren $\alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\mu\omega\nu$ (1 Cor. 1 : 2) en de woorden יְהוָה אֱלֹהֵינוּ De Qaddis is een echt gemeentegelied: een doxologie van het vergaderde volk. Paulus kan dit gebed aan de voeten van Gamaliël geleerd hebben (pag. 46) En niet alleen is er een literair-historische relatie, maar er is ook een verwantschap van gedachten tussen de joodse eschatologie en die van Paulus. Formeel vertoont het praescriptum een antiëkhellenistisch gewaad, materieel heeft het een geheel Joods karakter (pag. 50)

In Hoofdstuk 2: Karakter en Functie van het Apostolaat van Paulus geeft Dr van Stempvoort een gedetailleerde en uitvoerig gemotiveerde exegese van $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\lambda\omega$ en $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ waarbij Schrijver kritisch ingaat op het artikel van Rengstorf in Kittel I S. 397^{vv}. Van groot belang is het $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\upsilon\ \text{I}\eta\sigma\upsilon$ (1 Cor. 5 : 7)

Moet het verbonden worden met $\sigma\upsilon\nu\alpha\chi\theta\epsilon\nu\tau\omega\nu$, met $\pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$ of met $\kappa\epsilon\kappa\rho\iota\kappa\alpha$? Dr van Stempvoort zegt: „Het is moeilijk hier een keuze te doen, maar de balans helt over naar $\kappa\epsilon\kappa\rho\iota\kappa\alpha$ (pag. 78) Met Hugo de Groot, I.C.C., Joh Weisz en Lietzmann (door schrijver aangehaald) zou ik toch willen pleiten voor een verbinding met $\sigma\upsilon\nu\alpha\chi\theta\epsilon\nu\tau\omega\nu\ \acute{\omicron}\mu\omega\nu$ (evenals Wendland in N.T.D.) gesteund door de relatie met Matth. 18 : 15 (welke relatie Schrijver erkent). Dr van Stempvoort concludeert tot de aanwezigheid van de rechtskern in de $\pi\alpha\rho\alpha\delta\omega\sigma\iota\varsigma\ (\tau\omega\ \sigma\alpha\tau\alpha\nu\alpha)$ uit volmacht van den Heer: de Apostel handelt (en predikt) dus in loco christi.

In Hoofdstuk 3 komt een diepgaand onderzoek aan de orde van het begrip $\sigma\omega\mu\alpha$ (1 Cor. 10 : 14—21, 11 : 29, 12 : 12—28) in verband met de motieven en begrippen, die in de vermaning tot eenheid gebruikt worden. Belangrijk is daarbij de verbinding $\sigma\alpha\rho\chi$ και $\alpha\lambda\iota\mu\alpha$, welke Dr van Stempvoort onderzocht en waarmee de mens als één geheel aangeduid wordt. Dit in tegenstelling met $\alpha\lambda\iota\mu\alpha$ και $\sigma\omega\mu\alpha$ Soma is de totale Christus en haima is de totale Christus. Jezus Christus geeft zichzelf in het brood als $\sigma\omega\mu\alpha$, in de wijn als $\alpha\lambda\iota\mu\alpha$.

De breking des broods en het ronddelen van de beker met wijn zijn twee aparte handelingen, die ieder op een bepaalde manier Christus geheel representeren (pag. 137—139)

In de teksten uit de Evangeliën overheerst het accent op de breking des broods. Het brood, dat één is, wordt gebroken. Didache (IX) en Paulus (1 Cor. 10 : 17) leggen een zwaarder accent op het één-worden en het één-zijn. Aan de hand van 1 Cor. 10, 11 en 12 wordt vervolgens het begrip $\sigma\omega\mu\alpha$ in zijn verschillend verband onderzocht en nader ontleed. Vermeldenswaard is verder de uitwijding over de Incarnatietheologie (pag. 160v) (waarbij de Rooms en Anglo Katholieke opvatting gefundeerd afgewezen wordt) en de uitwijding over de partijsituatie te Corinthe (pag. 165vv)

Wanneer Dr van Stempvoort in zijn Slotbeschouwing opmerkt, dat het „schrijnend voelbaar is, hoeveel aan het hier geboden onderzoek ontbreekt” (pag. 213) dan spreekt hier de bescheidenen. Er is aan deze studie zeer veel zorg besteed, de bibliographie omvat alleen al 7 bladzijden! Al werd alleen het „detail” bestudeerd, Dr van Stempvoort gaf door zijn zeer grondige exegese van enige ecclesiologische begrippen genoeg stof dat het „geheel” der Kerken zich daarmee kan bezighouden.

Amsterdam.

J. T. N.

Frank J. Powell: Het Proces Jezus Christus,
geb. f 4.50 uitg. Foreholte, Voorhout.

Afgaande op de fraaie techni-color omslag, waar Jezus door Pilatus den volke getoond wordt, afgaande op de recensie van de Yorkshire Post — vol melo-dramatiek — en als aanbeveling in de stofomslag opgenomen, zouden wij dit boek dadelijk ter zijde willen leggen, of aan de bibliotheek van een R.K. gezellenvereniging present willen doen („*imprimatur et evulgatur*”), ware het niet, dat de inhoud veel minder schreeuwerig is dan de omslag zou doen vermoeden. Wel zeggen wij na lezing, dat de uitkomst van het onderzoek van generlei waarde is voor het geloofsleven (de Heilige Schrift leert ons, dat dit alles moest geschieden, dat de Schriften in vervulling moesten gaan, vgl. Matth. 26 : 54) maar wij kunnen ons voorstellen, dat er juristen zijn (en het zijn er in de loop der jaren velen geweest!), die een objectief onderzoek naar „het proces Jezus Christus” hebben willen instellen. Men kan slechtere liefhebberijen hebben. Frank J. Powell, een Engelse rechter, behandelt de voorgeschiedenis van het proces, gaat dan het Joodse proces na, en vervolgens het Romeinse, bespreekt tenslotte summier de christenvervolgingen, Paulus in Rome, de brand van Rome, de strijd om Jeruzalem in 70 n. Chr. In het slothoofdstuk „Het beloofde land” wordt de „wedergeboorte van een natie” gememoreerd (de uitroeping van de staat Israël te Tel Aviv op 14 Mei 1948) en melding gemaakt van de actie van een Joodse advocaat in Denver Colorado om revisie van het vonnis door een nieuw Groot Sanhedrin te verkrijgen. Ten onzent heeft Ir Robbé Groskamp revisie van het vonnis aangevraagd bij de Nieuwe Joodse Hoge Raad te Jeruzalem.

De literatuuropgave van Frank J. Powell bewijst een serieuze gang naar de bronnen (de 4 Evangeliën, enkele plaatsen uit Acta, Misna, Flavius Iosephus, Schürer, Hunter's Roman law, e.a.) Verder geeft schrijver in korte hoofdstukjes een goed beeld van het godsdienstige en juridische leven in Palestina t.t.v. Jezus, de achtergrond en de figuren om Jezus heen komen door Powell's boeiende schrijfrant wel tot leven. Voor de gang van het Joodse en het Romeinse proces worden de Evangeliën als maatstaf genomen, zodat het geheel inderdaad Bijbels verantwoord is.

Powell komt tot de slotsom, dat en Kajaphas en Pilatus Jezus Christus elke vorm van recht onthielden. Noch volgens het natuurrecht („ieder menselijk wezen ingescherpt”) noch volgens het positieve of wettenrecht („door de staat vastgesteld”) werd Jezus rechtgedaan. Neen, Hij werd vermoord.

Om het grote publiek te bereiken, dat eigenlijk buiten het Christendom leeft, is dit boek, ook door stofomslag en typographie heel geschikt. Misschien zal een enkeling dan zijn — vergeten — Bijbel opslaan en zelf lezen wat hierin staat over „het proces Jezus Christus”.

Amsterdam.

J. T. N.

Hans Joachim Schoeps: Aus frühchristlicher Zeit, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1950, 320 pag. 80, broschiert DM 21.— geb. DM 24.—.

Dit boek bestaat uit 13 artikelen, die gedeeltelijk nieuw zijn, gedeeltelijk reeds eerder verschenen. Zij hebben geen gemeenschappelijk thema, maar zijn alle even belangrijk voor degenen, die zich bezighouden met de tijd tussen de afsluiting van het Oude en het ontstaan van het Nieuwe Testament. De titels der hoofdstukken, die een indruk geven van de behandelde stof volgen hier:

Die Urgeschichte nach den Pseudoklementinen / Die Dämonologie der Pseudoklementinen / Symmachusstudien: Ebionitisches bei Symmachus — Mythologisches bei Symmachus — Symmachus und der Midrasch / Jacobus ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίος / Die jüdischen Prophetenmorde / Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte / Haggadisches zur Auserwählung Israels — Weiteres zur Auserwählung Israels / Jesus und das jüdische Gesetz / Paulus als rabbinischer Exeget: Χριστός τέλος νόμου / Paulus und die Aqedath Jischaq / Simon Magus in der Haggada? / Gnostischer Nihilismus / Restitutio principii als kritisches Prinzip der nova lex Jesu / Von der imitatio dei zur Nachfolge Christi.

Elk van deze onderwerpen is op degelijke vakwetenschappelijke wijze behandeld en binnen een ruim godsdiensthistorisch raam geplaatst. Zij verdienen elk voor zich een ernstige aandacht.

Op één der artikelen wil ik nog iets nader ingaan, omdat het een aangelegenheid betreft, die ik eveneens uitvoerig besprak in de *Vox Theologica* van Maart 1949 onder de titel „De imitatio Dei als motief van zedelijk handelen bij de profeten”. De literatuur waarop Schoeps zich beroept in zijn 13^e artikel is ongeveer dezelfde als de door mij aangehaalde. Slechts miste ik de locus classicus uit de „Hilkoth Deoth” van Maimonides. In dit boek van de Misjne Tora zegt Maimonides, dat God te groot is om aan Hem eigenschappen toe te schrijven. De geopenbaarde eigenschappen hebben slechts één doel: het zedelijk streven te richten naar het „demuth”, de gelijkenis Gods, waarheen de mens geschapen is. Ook hier dus een belangrijk motief van de imitatio Dei in de Joodse theologie.

M. A. BEEK.

Karl Georg Kuhn: Achtzehngebet und Vater unser und der Reim, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1950, 51 pag. broschiert DM 6.80.

De lectuur van dit boekje herinnerde mij aan de idyllische tijd toen Dr Kuhn nog priva-docent was aan de Universiteit van Tübingen in het zomersemester van 1934. Hij droeg toen een S.A. uniform en aan zijn zijde rinkelde een „Ehrendolch

mit Widmung" omdat hij behoorde tot de eerste duizend S.A. lieden. De „Widmung" is later geschrapt, want nadat Röhm doodgeschoten was mocht diens naam niet meer op de „Ehrendolch" voorkomen.

De dolk en de uniform hebben Dr Kuhn nooit gehinderd bij de lectuur van rabbijnse teksten. Zijn wetenschappelijke zuiverheid heb ik op dit punt nooit in twijfel kunnen trekken. Momenteel is echter behalve de Ehrendolch ook het docentschap van Dr Kuhn verdwenen en het verwonderde mij toch weer een publicatie van hem onder ogen te krijgen. Ook nu bleven de rabbijnse teksten op deze leerling uit de school van Gerhard Kittel hun bekoring behouden. De titel van zijn geschrift doet vermoeden, dat uitsluitend de vorm van het „Sjemoneh Esreh" en het „Onze Vader" vergeleken worden. In werkelijkheid wordt op de wijze, zoals dat in Duitsland de laatste tijd ook wel gewoonte was, de vorm beschouwd als een onmiskenbaar teken van de inhoud. Ook deze brochure is de moeite van het lezen dubbel en dwars waard.

M. A. BEEK.

Athanasius: De Menswording des Woords, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr H. Beekhof. Uitgeverij Holland. Amsterdam 1949, in: *Klassieken der Kerk*, Eerste reeks, deel 4.

In de serie „Klassieken der Kerk" verscheen Athanasius' *De Incarnatione Verbi*, vertaald en toegelicht door Dr Berkhof. Het is verheugend dat van dit christologisch zo belangrijke geschrift nu een Nederlandse vertaling binnen ieders bereik ligt. Theologen, die zich verdiepen in christologische vraagstukken zullen door deze uitgave aangespoord worden ook de griekse tekst nog eens ter hand te nemen. Maar ook voor de preek kan deze vertaling misschien nog goede diensten bewijzen. Bij de prachtige gelijkenis van de grote koning, die in de stad zijn intrek neemt (Hoofdstuk 9) steken vele moderne homiletische beelden mager af. Voor diepere kennis van de apologetiek van die tijd biedt dit boekje een schat van gegevens. Het omslag is echter m.i. wel heel optimistisch wanneer het meent dat een dgl. uitgave met een beknopte inleiding deze geschriften doet spreken tot de hedendaagse mens. Wanneer bijv. de inleiding homoousios onderscheidt van homoiousios door de verklaring „van één wezen" en „van een gelijksoortig wezen", dan geloof ik niet dat „de hedendaagse mens" daarvan iets wijzer wordt. Ook de inhoud van *De Incarnatione* is toch vrijwel alleen voor theologen genietbaar. Theologen kunnen er m.i. uit leren hoe zeer Athanasius' Christendom vervlochten was met de geestelijke stromingen van zijn tijd en daardoor wordt dit geschrift opnieuw een aansporing om deze apologie opnieuw te doordenken en a.h.w. te herscheppen in begrippen van het moderne denken. Het spijt mij dat de „Klassieken der Kerk" in uiterlijke verzorging wel een wat povere indruk maken naast de katholieke „*Monumenta Christiana*." Nu doen de „Klassieken der Kerk" wel erg denken aan een serie netjes verzorgde schoolboekjes. Moge Protestant Nederland nog eens komen tot een uitgave der *Patres*, die door inleidingen, illustratiemateriaal en uitvoering een sieraad is voor de bibliotheek van de predikant — of mogen wij hopen dat wij nog eens zo oecumenisch zullen leren denken dat katholiek en protestant samen hun „klassiek verleden" op waardige wijze aan de vergetelheid zullen ontrukken? Tot zo lang mogen we dankbaar zijn voor wat ons in deze bescheiden reeks geboden wordt.

Amsterdam.

S. L. VERHEUS.

Dr M. Smits van Waesberghe S.J.: De geschiedenis van de vroomheid als bijzondere wetenschap, in *Bijdragen*, uitgeg. door de philosop. en theol. faculteiten der N. en Z. Nederlandse Jezuïeten 1950 Afl. II blz. 151—165. J. J. Romen en Zonen, Roermond.

Gaarne vestig ik de aandacht van de lezers van *Vox Theologica* op dit artikel in „*Bijdragen*", omdat het handelt over de methode van de religieuze geschiedschrijving. Het artikel sluit aan bij de inaugurele rede van Etienne Gilson over *Théologie et histoire de la spiritualité*. (1943). Interessant is de scheiding tussen

materieel en formeel object. Onder 't eerste wordt verstaan het nog onbepaalde voorwerp van kennis en onderzoek, het formeel object is de wetenschappelijke visie van waaruit men het materiële object benadert. Het eigene van de geschiedenis der vroomheid ligt dan vlgs de schr. juist in het formele object van de geschiedenis der vroomheid. Dat wil zeggen deze wetenschap heeft een eigen theologische en wij zouden haast kunnen zeggen „vrome” bepaaldheid, waardoor zij zich onderscheidt van verwante wetenschappen, die een zelfde materieel object kunnen hebben. De schr. waarschuwt tegen een te eenzijdige overschatting van de theologie van de spiritualiteit, waarbij 't empirisch onderzoek te weinig tot haar recht komt. De praktische opmerking aan het slot laat zien waarom de geschiedenis der vroomheid bij uitstek veeleisend is: zij berust op de verbinding van twee „hoofdwetenschappen” (theologie en geschiedenis). Tenslotte citeert schr. een bemoedigend woord van Gilson: „Science vraiment admirable, aussi noble par l'intellectualité de sa méthode que par son objet, puisqu'elle étudie les lois de la communication à l'homme de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, et qui est comme la vie intime de la Sainte Trinité.” Natuurlijk zal de niet-katholieke lezer hier en daar bezwaren maken, o.a. tegen een te uitsluitende bepaling van het formele object der theologie door het gezag der Schrift en Kerkelijke traditie. Jammer is, dat de schr., nadat hij heeft erkend dat mannen als Holl en Acquoy eigenlijk het pionierswerk verricht hebben op het terrein van de geschiedenis der vroomheid, toch niet kan nalaten neer te schrijven: „want het blijft voor de protestants-denkende gelovige altijd moeilijk om tot het hart van de vroomheid, en zeker van de middeleeuwse vroomheid door te dringen.” Mocht de beoefening van de geschiedenis der vroomheid, deze „science vraiment admirable”. haar adepten nog eens leren uit eerbied voor andersoortige vroomheid eens een ogenblik het odium theologicum te overwinnen! Dit zou dan niet de geringste vrucht zijn van de beoefening van de geschiedenis der vroomheid, waartoe het interessante artikel van Dr Smits van Waesberghe ook lezers van de *Vox* moge opwekken.

Amsterdam.

S. L. VERHEUS.

Roger Ley: Kirchenzucht bei Zwingli-Verlag, Zuerich. (Zw. F 9).

Dit boek maakt deel uit van een serie „Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des Schweizerischen Protestantismus”. Dr Ley volgt in een goed-gedocumenteerd historisch onderzoek de onduidelijke politiek inzake de kerkelijke tucht, die Zwingli heeft gevoerd. De schrijver ziet twee perioden, n.l. die van voor 1526 en die van 1527—31. Het Avondmaal, dat Zwingli vóór '27 mede in de tucht betrok, valt er nadien buiten. De Avondmaalsstrijd met Luther zou daar de oorzaak van zijn geweest. Voor een oppervlakkig toezijnde beschouwer maakt de houding van Zwingli de indruk van „schippen”; Dr Ley laat ons de achtergronden van dat schippen zien, waardoor veel onduidelijks wordt weggenomen. In zijn slotconclusie maakt de auteur enkele behatenswaardige opmerkingen, die de kerkelijke tucht in het algemeen betreffen: men mag Evangelie en Wet niet uiteentrekken, zodat de verkondiging op het Evangelie is ingesteld en de tucht op de Wet. De tucht is een genadig gericht, en heeft daarom het karakter van evangelieverkondiging, van liefdedienst en zielzorg. Hij eindigt met de opmerking, dat de excommunicatio minor eer tegen dan volgens de practijk van het N.Testament is. Alleen Zwingli heeft hier met de ook onder de hervormers voortbestaande traditie gebroken. „Es ist zu fragen, ob durch die excommunicatio minor das Abendmahl nicht eine exclusive Stellung gegenüber dem Wort erhalte, das doch fuer eine reformierte Kirche allein entscheidend sein kann.” Verraadt deze laatste vraag niet, dat de auteur zeer bewust van een bepaalde kerkidee uitdenkt? Een boek, dat niet alleen in historisch opzicht, maar ook ten aanzien van de actuele vragen rond de tucht, zeer verhelderend werkt.

W. P. TEN KATE.

Documents of the Christian Church, selected and edited by Henry Bettenson. World's Classics, Nr. 495, Oxford Univ. Press.

„Pocket-editions” zijn tegenwoordig zeer populair. Dit werkje is een voorbeeld van het beste, wat op dit gebied geleverd wordt. In een boekje van een formaat, niet

groter dan een kleine zakbijbel vinden we een bloemlezing uit allerlei geschriften, ontstaan in of in verband staande met de Christelijke Kerk van haar oorsprong tot nu toe. Een en ander is zeer overzichtelijk ingedeeld en voorzien van een uitvoerige inhoudsopgave. Dat hierbij voor de Na-Reformatorische Kerkgeschiedenis de nadruk valt op de kerken van Engeland zal niemand deze uitgave, in eerste instantie voor Engelse lezers bestemd, kunnen euvel duiden.

Uiteraard was het niet mogelijk, dit hele werkje door te lezen, maar de Inhoudsopgave en een aantal teksten, die ik opsloeg, gaven mij de indruk, dat dit werkje zeer objectief is samengesteld, en zelfs op een grote mate van volledigheid kan bogen. Het opent met enkele getuigenissen van heidense auteurs (Tacitus, Suetonius, Plinius), en eindigt met een Encycliciek over de Anglicaanse wijdingen van den Oecumenischen Patriarch der Orthodoxe Kerk (1922). Daartussen vinden we een reeks van de belangrijkste documenten: zowel de oude Kerkgeschiedenis, de Middeleeuwen, de Reformatie en de latere tijd zijn uitstekend vertegenwoordigd. In een tweetal appendices wordt een lijst van Concilies, een Literaturopgave en een Index van namen gegeven. Jammer is, dat dit boekje, als een Engelse uitgave past, over Calvijn niet meer weet te geven, dan de passage uit de Institutie, die over de Praedestinatie handelt. Maar alleen op dit punt heb ik den schrijver op onvolledigheid betrapt. Overigens van harte aanbevolen aan allen, die naast hun handboeken voor de Kerkgeschiedenis de belangrijkste teksten in een vlotte, goede Engelse vertaling willen lezen! Het zal hun verwachtingen overtreffen. M.

Dr G. C. Berkouwer: Dogmatische Studiën:
Geloof en volharding. Kok, Kampen '49.

Het is maar zelden dat een goed theologisch boek, op verzorgde wijze uitgegeven, in onze tijd nog goedkoop is. Van de delen van deze „Dogmatische Studiën” moet dit echter met nadruk worden vastgesteld (/ 4.95) Deze lage prijs zal het mogelijk maken, dat de hele serie voor een brede kring toegankelijk wordt. Dit is des te gelukkiger, omdat de opzet van de reeks niet alleen de vak-theoloog op het oog heeft, maar ook de niet-theologisch geschoolde ontwikkelde lezer. Toch kan men niet van een „populair werkje” spreken: het blijven theologische studiën. Juist aan dergelijke werken met een brede en toch niet ondiepe opzet hebben wij grote behoefte. Het theologisch klimaat van het onderhavige deel kenmerkt zich door twee dingen: het is gericht op de praktijk, d.w.z. op de pastoraal, en het beweegt zich, ook wat de terminologie betreft, in een Bijbelse sfeer. Dit laatste heeft zijn voordelen, maar ook zijn nadelen. Het voordeel is, dat naast de dogmatiek in dit boek de theologia biblica breeduit aan het woord komt. Vrijwel op iedere pagina worden de problemen herleid tot bijbelteksten, die zorgvuldig gerangschikt, terdege onder de loupe genomen worden. Wel vraagt men zich bij lezing af, waarom Kittel's NTW naar verhouding zo weinig geciteerd wordt (ik meen vijf maal). Een voordeel van de bijbelse terminologie is ook, dat men soms een ingewikkeld dogmatisch woordcomplex omzeilen kan door een enkele bijbelse uitdrukking, die voor geen misvatting vatbaar is. Een voorbeeld hiervan is de wijze waarop de schrijver klaar maakt, dat volharding niet een menselijke inherente mogelijkheid is, wanneer hij het begrip volharding steeds weer opvangt in het begrip „bewaring”. Dit begrip „bewaring” doorademt het hele boek, en geeft het daarom zo'n sterke bijbelse sfeer. Het nadeel is, dat men wel het gevoel krijgt, dat het hedendaagse denken in dit boek niet voldoende tot zijn recht komt. De implicaties van de ontmoeting tussen de biblica en het contemporaine denken vormen een opgave voor het dogmatisch onderzoek, en in hoeverre aan deze taak hier voldaan is, valt te betwijfelen. Het boek zal zeker voor velen iets „vaags” behouden.

Na een uitvoerige terreinverkenning, waarin de schrijver de bedoeling van het begrip „volharding” in de Heidelbergse, de confessio Gallica en de Dordtse leerregels uitvoerig nagaat, behandelt hij in een duidelijk dogmen-historisch stuk die drie controversen met de Remonstranten, met Rome en met de Lutherse. Wat het laatste aangaat: de schrijver legt er zeer de nadruk op dat deze controversen voor een niet onbelangrijk deel voortspuit uit een Luthers misverstand en uit onduidelijke gereformeerde formuleringen, die tot dit misverstand aanleiding hebben gegeven. Dan volgen de praktische hoofdstukken: volharding en vermaan, gebed, verzoeking, en de troost der volharding. Het afsluitende hoofdstuk overkoepelt al het vooraf-

gaande met de vraag naar de werkelijkheid der volharding. Deze realiteit ligt vast in het geloof. Wordt de volharding „ingebouwd in een causaliteitstheorie, die met ideeën en begrippen werkt, die gelden buiten het geloof om als een op zichzelf staande werkelijkheid”, dan komt men tot een radicale misvatting van dit gereformeerde leerstuk. De schrijver constateert, dat er van zo'n vervlakking in de gereformeerde belijdenis geen sprake is geweest. Maar wijst Canon V, x, waar de syllogismus practicus ingevoerd wordt als bron der zekerheid van het bewaardworden toch niet in deze richting?

Ds J. M. Spier: „Inleiding in de Wijsbegeerte der Wetsidee” Vierde herziene en vermeerderde druk. — J. H. Kok N.V. Kampen, 1950. 263 blz. geb. f 6.25.

„Wijsbegeerte en Levenspraktijk. De betekenis van de Wijsbegeerte der Wetsidee voor velerlei levensgebied.” Onder Redactie van H. J. Spier V.D.M. en J. M. Spier V.D.M. — J. H. Kok N.V. Kampen, 1948. 233 blz.

Dr H. Dooyeweerd: „Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte.” Boek I: „Het Grieksche voorspel.” — T. Wever, Franeker 1949. 496 blz. geb. f 20.—.

Hoe groot in onze tijd in Gereformeerde kringen de belangstelling is voor de Wijsbegeerte der Wetsidee, dat toont het feit, dat de allereerste bekende „Inleiding in de Wijsbegeerte der Wetsidee” van Ds J. M. Spier in 1950 zijn vierde druk beleefde in zeer korte tijd (de vroegere drukken zijn van 1938, 1939 en 1946). Het is een goede, helder geschreven inleiding, die zeer geschikt is om een overzicht te krijgen van wat deze naar haar intentie streng-Schriftuurlijke wijsbegeerte eigenlijk wil. Het is onnodig verder veel over dit boek te zeggen: Alleen nog dit, dat het door de wijzigingen en toevoegingen, die zijn aangebracht, stellig nog aan waarde gewonnen heeft. De uitvoerige, tot 1950 bijgewerkte Litteratuurlijst, die aan het slot is opgenomen, toont, dat er door verschillende Gereformeerde theologen, maar ook door vertegenwoordigers van de andere wetenschappen, hard gewerkt wordt aan de „uitbouw” van het in deze wijsbegeerte gegeven systeem. Opvallend is het betrekkelijk grote aandeel van Zuid-Afrika daarbij, vooral door Dr H. G. Stoker. Men kan zich na het doorlezen van een dergelijke lijst niet aan de indruk onttrekken, dat deze wijsbegeerte aan velen een grote bevrediging geeft. Bij anderen zal echter de rustige, zakelijke polemiek van den schrijver de grote bezwaren tegen deze wijsbegeerte (bezwaren, die alle ten slotte zullen samenkomen in een critiek op de anthropologie van deze wijsbegeerte) niet kunnen wegnemen: en het zou kunnen zijn, dat deze bezwaren een sterkere Schriftuurlijke grond hebben dan de enigszins hautaine afweer van alle tegenstand doet vermoeden.

De schrijver van deze Inleiding is tegelijk redacteur van „Wijsbegeerte en Levenspraktijk”, een verzameling van opstellen, die tot doel hebben, de betekenis van de Wijsbegeerte der Wetsidee voor verschillende levensgebied te tonen. Duidelijk wordt door de lezing van dit boek, dat al lang op de redactietafel op een bespreking lag te wachten, dat deze wijsbegeerte ook in de concrete politieke, economische enz. vragen van onze tijd zijn houding wil bepalen. De enigszins hautaine houding, die wij reeds in de „Inleiding” van Ds J. M. Spier moesten aanwijzen, is hier nog sterker aanwezig en het boek wordt er niet aantrekkelijker door. Het onderscheidt zich in dit opzicht ongunstig van de werken van Dr H. Dooyeweerd, waarin een zakelijker toon en een grotere bekendheid met den tegenstander te waarden zijn: hier telkens een hoogmoedige afwijzing van wat men eigenlijk niet kent en daarom al te gemakkelijk afwijst, van alles wat buiten de lijn H. Schrift — Calvin — Synode van Dordrecht — Dr Abr. Kuyper valt en als „immanentie-filosofie” de waarheid onderdrukt. Hier zijn vaak mensen aan het woord, die alles te goed weten, en daardoor hun openheid voor anderen verloren hebben. Zij winnen daardoor zonder twijfel aan militante stoerheid, maar het is de stoerheid van een ridder in zijn harnas, die daardoor zich niet meer bewegen kan. Zij zijn dan ook mensen met een systeem — en voor hen (en weer: hierin onderscheiden zij zich zeer ongunstig van Dr H. Dooyeweerd) maakt het weinig verschil, dat dit systeem naar zijn intentie een open

systeem is. Zij weten, en horen niet meer: hoe angstig leeg is voor hen de tijd tussen de Synode van Dordrecht en de stichting van de V.U. hoe volkomen oncritisch zijn zij tegenover hun grote voormannen

Belangrijker dan deze beide boeken en van groter betekenis voor de verdere uitbouw van de Wijsbegeerte der Wetsidee is de trilogie van Dr H. Dooyeweerd: „Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte”, waarvan het eerste deel verschenen is. Belangrijk is dit werk vooral, omdat hier een verdere uitwerking gegeven wordt van de anthropologie van deze filosofie. De aanleiding tot het schrijven van dit werk was de critiek, die van verschillende zijden gerezen is tegen de anthropologie van Dr H. Dooyeweerd. Deze trilogie zal dus „een omvangrijke behandeling bevatten van de anthropologische problemen binnen het kader van de Wijsbegeerte der Wetsidee De Wijsbegeerte der Wetsidee zal, naar ik hoop . . . op belangrijke wijze worden uitgebreid, waardoor het mogelijk zal zijn, een juister inzicht te verkrijgen in haar gehelen opzet en uitwerking, en waardoor, naar ik vurig hoop, veel misverstanden, die nog steeds over mijn vroeger gepubliceerd werk blijken te bestaan, zullen worden weggewomen”. (blz. 13). In de critiek, die op zijn anthropologie gegeven is, ziet de schrijver een doorwerking van de oude scholastische voorstellingen, en zo leidt de afwijzing van deze critiek tot een grondige analyse van de tegenstelling tussen de scholastische denkwijze en het grondmotief der Reformatie. Vandaar de titel van deze trilogie: „Reformatie en scholastiek in de Wijsbegeerte”. Het is echter zo, dat in de Scholastiek een doorwerking aan te wijzen is van het antieke denken, daar zij tussen het grondmotief van de christelijke religie en het grondmotief van het antieke denken een synthese tracht te leggen. En dus is voor een inzicht in de scholastieke denkwijze een voorgaande analyse van het grondmotief van het antieke denken nodig, dat uiteraard een religieus grondmotief is. Dit grondmotief meent de schrijver te kunnen vinden in het Aristotelische schema van vorm en materie, dat „inderdaad de wijsgerige uitdrukking betekent van het dialectische grondmotief, dat heel het griekse denken van den aanvang heeft beheerscht” (blz. 10). Zo is het eerste, nu voor ons liggende, deel van deze trilogie gewijd aan een grondig onderzoek van de antieke filosofie, dat inderdaad niet meer dan een voorspel is, maar een voorspel, dat den lezer met hoge verwachtingen doet uitzien naar het „eigenlijke”. Grote bewondering moet men hebben voor de wijze, waarop de schrijver die zelf geen classicus is, zich in de antieke filosofie verdiept heeft, en voor de volharding, waarmee hij getracht heeft de motieven van deze filosofie te peilen. Men moet zelf met de fragmenten van de voor-socratische denkers, met de dialogen van Plato en de werken van Aristoteles gevochten hebben om te zien, dat hier een zeer groot stuk werk verzet is. Ik waag mij daarom ook niet aan een critiek op dit „voorspel”, al kan ik mij niet aan de indruk onttrekken, dat hier ten slotte, in de herleiding van alle motieven van het antieke denken tot het Aristotelische schema van vorm en materie wel enige constructie aanwezig is: de critische analyse van dit „voorspel” zij overigens aan een classicus overgelaten. Het grootste gedeelte van dit boek is gewijd aan de belichting van de innerlijke dialectiek van het religieuze grondmotief in de ontwikkeling van het denken van Plato aan de hand van een uitvoerige analyse van de voornaamste dialogen: korter zijn de oudere griekse denkers behandeld — jammer, omdat zij juist in onze tijd weer zeer de aandacht trekken, maar begrijpelijk, omdat het „grondmotief” van het antieke denken eerst bij Plato duidelijk aan het licht treedt. — Al met al is reeds dit eerste deel een werk, dat zeer ernstige aandacht verdient: en stellig zal dit nog meer het geval zijn met de volgende delen, die wel spoedig zullen verschijnen. Bij een bespreking van de volgende delen zal er wellicht gelegenheid zijn, nog eens terug te komen op dit eerste deel en de in dit deel gegeven constructie van het „grondmotief” van het antieke denken. — Een teleurstelling voor schrijver, uitgever en lezers zal zijn, dat de uitvoering van dit boek niet aan de eisen voldoet, die men aan een standaardwerk mag stellen: het is gedrukt op een houthoudend papier, dat de welbekende „tand des tijds” slecht zal kunnen weerstaan. Het moet ook mogelijk zijn, de volgende delen voor een redelijker prijs in de handel te brengen: waarschijnlijk zal dat mogelijk zijn, omdat de Griekse citaten minder talrijk zullen zijn.

Rolde.

J. S. W.

**Johannes Calvijn: Institutie of onderwijzing
in de Christelijke godsdienst. Uit
het Latijn vertaald door Dr A. Sizoo. Tweede druk. N.V. W. D.
Meinema, Delft z.j. (1949—1950). III delen, f 32.70.**

Het is eigenlijk onnodig, om de lezers van dit tijdschrift er op te wijzen van welke grote betekenis de verschijning van de tweede druk van de door Dr A. Sizoo verzorgde vertaling van dit klassieke werk uit de Reformatietijd is. We hebben lang moeten wachten op deze herdruk: en ieder, die zich in de tussentijd tevreden heeft moeten stellen met de oude vertaling van Wilhelmus Corsmannus (die wel goed, maar niet prettig te lezen was — ook niet in de nieuwe editie van deze vertaling, die Dr A. Kuyper verzorgde in 1889) of met de vertaling van Ds W. J. Wijenberg, die aan de klassieke hoogte van dit werk eigenlijk geen recht kon doen, zal zich verheugen over de verschijning van deze tweede druk van de vertaling van Dr A. Sizoo. — De grondslag van deze vertaling, die op een zeer gelukkige wijze de gedragenheid van stijl van Calvijn heeft weten te verenigen met een zeer goede weergave van de gedachten, is de Latijnse tekst van de „Institutio” in de uitgave van Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz en Eduardus Reuss (Corp. Ref. vol. XXX) die teruggaat op Calvijns bewerking van de Institutie van 1559. In zijn voorwoord bij de eerste druk zegt de vertaler: „Ik liet mij leiden door het beginsel, dat nauwkeurige weergave van de gedachte van het origineel gaat boven sierlijkheid van Nederlandschen stijl.” Inderdaad zou men zich in vele gevallen een eleganter vertaling kunnen denken, maar bij vergelijking met de grondtekst wordt men toch vervuld van bewondering voor de wijze, waarop de vertaler deze heeft weten weer te geven. — Het werk sluit met enige registers, namelijk een register van de door Calvijn aangehaalde en besproken Bijbelplaatsen, een register van de door hem besproken onderwerpen (dat wat uitvoeriger had kunnen zijn en dan misschien nog waardevoller zou zijn geweest) en ten slotte een register van de in de Institutie aangehaalde schrijvers. Voorin het eerste deel is opgenomen de beroemde brief „aan de zeer machtige en doorluchtige monarch, Franciscus, de allerchristelijkste Koning van Frankrijk”. — Wij kunnen deze bespreking niet eindigen zonder een woord van dank aan den Uitgever, die aan dit klassieke werk een klassiek gewaad heeft weten te geven: het uitstekende papier, waarop dit werk gedrukt is, de fraaie letter, waarmee het gezet is, de zwarte linnen banden met goudstempel, maken het tot een sieraad voor de boekenkast. En ook dat is belangrijk in onze tijd van flodderuitgaven. En ten slotte nog eens weer een woord van dank aan den Uitgever, voor het feit, dat hij dit werk van tegen de 1850 blz. in de handel brengt tegen de zeer redelijke prijs van f 32.70.

A. R.

**C. Aalders, B. van Ginkel en P. ten Have:
Altijd Zondag. Handboek voor het Catechismus-onderricht.
Deel II. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1949. geb. f 7.50.**

Over het tweede deel van dit „Handboek voor het Catechismus-onderricht” kunnen we kort zijn, nadat het eerste deel besproken werd in de aflevering van V. Th. van Juli 1949. Wat toen gezegd werd, kan ook ten volle gelden van dit tweede deel. Wij verwijzen dus naar deze bespreking.

H. v. G.

**Onrust in de zielzorg, door H. Boelaars I.S.S.R.
e.a. Het Spectrum, Utrecht—Brussel, 1950. 222 blz.**

Deze bundel van 10 opstellen en een slotbeschouwing wil een beeld geven van de problemen die bij de zielzorg der R.K. kerk op 't ogenblik leven. Verschillende aspecten worden behandeld: vervreemding van de kerk, het traditionalisme bij de geestelijkheid, de waardering voor offer en sacrament, het Christelijk leven, de moraalprediking, de oecumenische gedachte in de zielzorg, om een greep te doen.

Dit boek moge dan niet een officiële pastoraal zijn van de R.K. kerk, het is in zekere zin meer. Hier wordt de pastoraal aan de practijk getoetst, en het blijkt dat de zielzorg dikwijls onder de maat blijft. De diepste zin van de zielzorg ligt hierin, dat in haar de Heilige Geest zoekt mensen in te lijven in het rijk van Christus, dat

voorlopig in de kerk is verschenen. Op verschillende wijzen vindt de zielzorg plaats; 't belangrijkste is, de gemeenschappelijke viering van de eucharistie. Dit is de ondertoon van vrijwel alle opstellen, en vanuit dit centrum wordt naar verschillende richtingen gewerkt.

Over 't algemeen vindt men in dit boek een zeer critische en nuchtere blik op de stand van zaken. Onomwonden wordt gewezen op het teveel aan organisatie in het geestelijk leven b.v. van een parochie, op het prefereren van quantiteit (statistieken!) boven de kwaliteit. Over de vaak zeer beperkte blik van de geestelijken, over 't maar vaak al te oppervlakkig beleven der mysteries van de leken. Naast deze eerlijkheid treft ook, hoe men herhaaldelijk doordringt naar de kern van de zaak, zoals boven in 't kort aangeduid, en hier de weg tot verbetering ernstig zoekt. In verscheidene opstellen komt de gedachte tot uiting, dat de apologetische, of zelfs polemische geest der contra-reformatie zal moeten plaats maken voor positievere krachten. Ook bij de gescheiden broeders is nog goud aanwezig. En al wordt anderszijds voortdurend de eis van terugkeer tot de ene ware kerk onverbiddelek gesteld, toch kan men niet ontkomen aan de indruk dat verscheidene Protestante goudkorrels hier blinken. Er wordt b.v. op de taak van den leek in de zielzorg een vrij groot accent gelegd. Ook op de gesteldheid bij 't ontvangen der sacramenten. — Verder wordt de kant van de gemeenschap in de kerk sterk geaccentueerd; iets dat in deze tijd psychologisch volkomen past. Interessant is het gedeelte waar de verhouding tussen *cousilia evangelica* en *mandata* wordt besproken. De volheid van het Christendom vraagt ook van hem, die in de wereld leeft, te leven naar de geest der evangelische raden. Dan krijgt 't Christelijk leven niet de vorm van een „minimalisme“. — Uitvoerig wordt ingegaan op de houding van de R.K. kerk tegenover de oecumenische beweging. Scherp en ondubbelzinnig wordt hieruit afgeleid met betrekking tot den enkeling: de pastoraal bestaat hierin, dat we te goeder trouw dwalende maken tot te kwader trouw dwalenden. Dan zal n.l. bekering volgen, of verharding.

Dit uitermate waardevolle boek zal den Protestant een diepe kijk geven in 't Rooms Katholicisme, juist omdat hier geen systeem wordt ontwikkeld, maar omdat men aldoor de confrontatie van dit systeem — dat er natuurlijk wel degelijk achter zit — met het dagelijks leven krijgt te zien. Van het Rooms-Katholicisme als levend organisme krijgt men daardoor een scherp beeld. En tenslotte — veel moeilijkheden in hun zielzorg en de onze zijn vaak dezelfde. Ook hierom is het waardevol naar deze stemmen te luisteren.

H. t. B.

Dr C. L. van Doorn, Nog is het dag, de toekomst van de Zending in Indonesië.
Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage. 70 blz. Ingen. f 1.90.

Dr van Doorn bespreekt hierin de historisch gegroeide toestand van de Indonesische zendingskerken op het ogenblik, de weg, die in de toekomst gevolgd zal dienen te worden en de plaats daarbij van de Nederlanders. Voor wie ook maar iets afweet van de houding van de zending na de oorlog, zal dit boekje misschien weinig nieuws bevatten. Desalniettemin kan het in brede kring nuttig werk verrichten. Het geeft geen politieke waardeoordelen, al eist het ook op bijbelse gronden zelfstandigheid voor de Indonesische kerken, een taak zowel voor ons, als voor hen zelf. Naar ons oordeel is de theologie in dit boekje ietwat eenzijdig georiënteerd.

M. STRAUB.

G. P. H. Locher: De kerkorde der protestantse kerk in Indonesië. Bijdrage tot de kennis van haar historie en beginselen, z.j. (Deel II van de „Bijdragen tot de zendingswetenschap“).

We kunnen den auteur dankbaar zijn voor de oriënterende overzichten die hij geeft van de historische en kerkrechtelijke ontwikkelingen van de protestantse kerk in Indië. De grote veranderingen van de laatste twintig jaar en de „omwentelingen“ die zich in de laatste jaren voltrokken in de genoemde kerk, doen aan ieder die zich in deren tijd genoodzaakt ziet koers te kiezen of te houden in de warreling van

stromen en tegenstromen, de behoefte gevoelen aan een historische schets als in dit boek wordt gegeven. Het relaas omspannt de eeuwen tussen de twee ziekentroosters die in 1578 door enkele reders werden aangesteld voor de geestelijke verzorging der Oost-Indië-vaarders en de in Juni j.l. *) gehouden derde algemene synode der protestantse kerk in Indonesië. Tot beoordeling van deze historiebeschrijving is schrijver dezes niet competent en de beoordeling van de beschreven historie is in een recensie als deze niet aan de orde. Wel komt het mij voor dat de auteur naar de quadratuur van de cirkel zoekt, wanneer hij schrijft op pag. 176: „Hiertoe (sc. de eenheid der gehele kerk in Indonesië) zal men alleen komen, als de hele kerk bewust als een federatie van kerken opgebouwd wordt, die juist ook in het belijden der kerk ieder haar eigen weg volgen, op de haar eigen wijze spreken, mits dit maar niet inhoudt, dat zij elkaar tegenspreken”.

De schr. is er diep van overtuigd dat het kerkelijk leven van de Westerse wereld, en met name van Nederland, onmogelijk zomaar gecopieerd kan worden in de Oosterse wereld. Meer nog: zelfs „de beginselen van de kerkorde zoals ze in de Ned. Herv. Kerk geformuleerd zijn.”, kan men niet zonder meer gaan toepassen op de situatie van de prot. kerk. „Haar eigen historie, haar geografische situatie, haar staan temidden van millioenen islamieten en heidenen, haar plaats in een land en onder bevolkingsgroepen met een gans andere politieke, economische, sociale en culturele structuur vereisen een zelfstandige doordenking en formulering van de beginselen van kerkorde door de protestantse kerk in Indonesië” (pg. 179).

Aan het inwilligen van deze eis wil dit boek meehelpen. Daarom is deel II het belangrijkste deel. De opzet van de schr. is: mee te spreken over de beslissingen die genomen zijn en nog genomen zullen worden in het vraagstuk van de reorganisatie van de prot. kerk.

Na een inleidende paragraaf volgt dan een gedeelte over de functie van de kerkorde. Wat aangaat de noodzakelijkheid van een kerkorde had de schr. ook nog kunnen noemen 1 Tim. 3 : 15. Verder bevat deze fundamentele paragraaf reeds veel stof voor discussie van de zijde dergenen die vanuit kerkelijk-gereformeerde leer en practijk zich bezinnen over de vragen inzake kerkenordening. Ik noem slechts één voorbeeld. We lezen op pg. 181 „En de Geest laat zich niet aan bepaalde regels binden. Daarom moet de kerkorde de mogelijkheid open laten, dat van haar regels afgeweken kan worden”. Onmiddellijk daarop laat de Schr. volgen: „Derhalve mag de kerk er ook niet naar streven alles zoveel mogelijk in een uitgebreid samenstel van regelingen en bepalingen vast te leggen. Slechts dat worde geregeld, wat anders beslist tot wanorde of een foute orde wordt”. Welnu, indien het in strijd is met de Schrift, dat wanorde of foute orde in de kerk bestaat, en indien daarom een kerkorde wordt vastgesteld die niet in strijd is met de Schrift en de volle ruimte laat voor de christocratie, waarom moet er dan in den naam des Geestes de mogelijkheid zijn om van zulk een kerkorde af te wijken? En dus de mogelijkheid voor *wanordelijkheden* opzettelijk gereserveerd! Wanneer de toegestane „wanordelijkheden” blijven binnen de Heilige-Schriftelijke perken van den Heiligen Geest, dan dient toch spoedig die kerkorde *zelf* gecorrigeerd te worden, dunkt ons.

Zeër belangrijk voor het doel van den Schr. is de paragraaf over de ambten (diensten). Het probleem dat de auteur opwerpt en beantwoorden wil is dit: of aan de levensvormen, die de prot. kerken in verschillende gebieden van de Oost-Indische archipel naar haar aard nodig hebben, niet geweld wordt aangedaan, indien de historisch gegroeide diensten geordend moeten worden binnen het schema: predikant, ouderling en diaken. Het klemmende van de vraag wordt duidelijk gemaakt met enkele voorbeelden, o.a. de positie van de diaken in de weinig gedifferentieerde samenlevingen met hun communaal bezit. Een ander voorbeeld: de economische situatie (waarover ook deel V van de Madras-series duidelijke taal spreekt) brengt het probleem van de opleiding der voorgangers en daaruit komt voort de vraag of het onschrijftuurlijk is op de bodem van de bestaande practijk een ambt in te stellen naast de genoemde drie. Wanneer we zien dat de auteur die vraag ontkennend beantwoordt, wordt het interessant om te lezen hoe de Schr. gelijktijdig wil vermijden alle episcopale ambt-enarij en tevens elke vorm van hierarchie afwijst.

Het schriftbewijs bevat verschillende belangrijke momenten. Ten dele lezen we die ook al in de studie van Dr Bronkhorst („Schrift en kerkorde”). De eigen opvatting van de auteur inzake de relatie tussen vrije en geordende diensten enerzijds en opdracht en charisma anderzijds, verdient zeer zeker ernstige overweging. Wanneer we echter terecht zouden vermoeden dat genoemde relatie door de auteur

wordt gezien vanuit de hedendaagse uitwerking van het „simul justus et peccator”, dan zijn we opriew overtuigd van de sterke wederzijdse beïnvloeding van exegese en dogmatiek, en tevens gewaarschuwd om niet al te spoedig te applaudiseren wanneer een verrassende exegese ons bij eerste kennismaking overtuigend lijkt.

Wanneer de Schr. tot de conclusie komt, dat de dienst des Woords in de Indische kerk kan worden vervuld door twee verschillende ambten, door de pendeta's en de goeroe's djoem'at (predikanten en onderwijzers der gemeente) dan lijkt mij deze conclusie heel wat gemakkelijker te aanvaarden, dan de volgende stap, waartoe dan de praktijk schijnt te dringen en waarvoor (volgens de Schr.) de Schrift geen belemmering in den weg legt. Die volgende stap is de ambtsdrager die niet meer aan een bepaalde gemeente verbonden is, maar (tijdelijk) in dienst staat van een classis of van een synode. Met name staat dit gevoelen in verband met de opvatting dat classicale en synodale vergaderingen eigenlijk gemeenten zijn, waarop Matth. 18 : 20 in dezelfde zin van toepassing is als op de vergadering der gelovigen in een bepaalde plaats. Barth's suggesties in „Die Schrift und die Kirche” steunen den auteur, doch zijn o.i. onjuist.

Sterker is de verwijzing naar de positie van Timotheus en Titus, maar helaas werkt de auteur dit argument niet breed uit, hij gaat althans niet diep in op de theologische discussies omtrent genoemde positie. Snedig is in dit verband het argument tegen Bronkhorst dat de kerk tot de wederkomst toe in de zendings-situatie (in ruimeren zin) zal blijven staan, en dat de gemeente te Efeze niet meer in de zendingssituatie (in engeren zin) stond, toen Timotheus daar zijn eigen ambt bekleedde.

Wanneer de auteur opmerkt dat hiërarchie niet alleen betekent gezag van boven af, maar ook een rangorde van diensten, dan vrees ik, dat de auteur de verschijnselen van de hiërarchie niet voldoende gepeild heeft. Het bestaan van een rangorde van diensten kan zeer wel afwezig zijn bij een sterk hiërarchisch bestuurd kerk. Zo meen ik dat ondanks de grote aandacht die de Schr. besteedt aan de afwijzing en voorkoming der hiërarchie (en we zijn daar dankbaar voor) toch met de invoering van het ambt van goeroe djoem'at de hiërarchie in de prot. kerk sterker maakt, dan die reeds is.

Over de grondleggende gedachte dat Christus zijn kerk niet alleen regeert door de ambtsdragers, maar ook door de gemeente zelf als vergadering der gelovigen, (op dit punt valt de Schr. E. Schweizer bij), zou ik nog heel wat verhelderende discussies moeten aanhoren, alvorens ik daaruit zulke consequenties zou durven trekken als de auteur van dit boek.

We moeten de recensie afbreken. We eindigen met de opmerking dat ieder, die genoot wordt zich te bezinnen op de kerkorde, niet dan tot zijn schade deze studie ongelezen kan laten.

*) *Vleuten*, 10 Dec. 1948.

A. TROOST.

„'k Zal gedenken.” Uit het leven en werken van Joh. de Heer. Uitgave J. N. Voorhoeve-Den Haag. Geb. f 3.90.

De naam Joh. de Heer is in ons land in de loop van de jaren zeker wel tot een begrip geworden, zij het dan ook dat er wel zeer verschillend op gereageerd wordt. Sommigen gaan direct in de oppositie bij het horen van deze naam, voor anderen is Joh. de Heer de grote profetenfiguur. En daartussenin liggen dan alle mogelijke gradaties van waardering.

Toch meen ik dat waardering hier op zijn plaats is. Joh. de Heer heeft ons met zijn Maranathaboodschap zeer direct geplaatst voor de vraag wat wij doen met de eschatologie. En in onze tijd die door steeds meerderen als bij uitstek eschatologisch wordt gezien, is bezinning op dit punt zeker wel noodzakelijk. Dat daarnaast ook bezwaren aan te voeren zijn tegen het „systeem” van Joh. de Heer, is een kwestie die eerst in de tweede plaats komt.

Voor wie een indruk wil krijgen van de persoon en het werk van Joh. de Heer, is het boekje „'k Zal gedenken” aan te bevelen. Door een levensbeschrijving, uit radiotoespraken en lezingen, in stukken uit zijn correspondentie maken wij kennis met deze toch wel aparte persoonlijkheid. Op mij maakte het de indruk van een mens, die zich met inzet van al zijn krachten in dienst van zijn hemelse Opdrachtgever heeft willen stellen. En is dat niet het belangrijkste van een mens? Hartelijk aanbevelen.

K. TROOST.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

Das Alte Testament Deutsch.

Teilband 2. Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose, Genesis Kap. 1-12 : 9. 2. durchgesehene Auflage, 136 S.

Teilband 24. Artur Weiser: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, 261 S.

Teilband 25. Karl Elliger: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Zacharia, Maleachi. 206 S.

Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1949-1950.

Paul Althaus: Was ist die Taufe? Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o. J. (1950) 31 S. brosch.

Karl Barth: Die Wirklichkeit des neuen Menschen (Theologische Studien, Heft 27). Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, Zürich — voor Nederland en het Nederlandse taalgebied, G. F. Callenbach N.V. Nijkerk — 1950. 31 S. brosch. f 2,40.

Dr J. M. S. Baljon Jr: Twee grondleggers van de moderne Islam. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1950. 23 blz. ing. f 0,75.

Biblisches-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel von Edo Osterloh und Hans Engelland. Lieferung 1. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J.

Werner Bieder: Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 19). Zwingli-Verlag, Zürich 1950. 233 S. Brosch. Fr. 12,—.

Bijbelse Encyclopaedie door Prof. Dr W. H. Gispen, Prof. Dr F. W. Grosheide, F. J. Bruijelen Dr A. van Deursen. J. H. Kok N.V., Kampen 1950, geb. f 15,—.

Dr G. Brillenburg Wurth: De bekering als Evangelisatie-probleem. J. H. Kok N.V., Kampen z.j. (1950). 125 blz. geb. f 2,95.

Johannes Calvin: De artikelen van de Faculteit der Heilige Godgeleerdheid te Parijs betreffende ons geloof, onze Christelijke religie en de vorm onzer prediking — met de remedie tegen het venijn. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. (1950). 110 blz. ing. f 2,25.

Oscar Cullmann: Urchristentum und Gottesdienst. Zweite vermehrte und veränderte Auflage. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 3). Zwingli-Verlag, Zürich 1950. 120 S. Brosch. Fr. 7,80.

René Descartes: Vertoog over de methode, ingeleid door Prof. Dr H. J. Pos. Tweede, herziene uitgave. Wereldbibliotheek N.V. Amsterdam-Antwerpen 1950. 140 blz. geb. f 3,—.

Hellmuth Frey: Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs. Kap. 1-18 des zweiten Buches Mose. Calwer-Verlag, Stuttgart (T. Wever, Franeker) 1949. 216 S. Halbleinen f 8,15.

Dr Jos. C. M. Fruytier S.J.: Het woord Mysterion in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem. Centrale Drukkerij N.V. Nijmegen 196 blz. ing. f 3,90.

Het Gemeenbest: Maandblad voor het Nederlands volksgeheel en tot bevordering van de volkerengemeenschap. Afl. Juli-Augustus 1950. Van Gorcum en Comp. N.V., Assen, 72 blz. ing. f 2,50.

Prof. Dr G. J. Heering: Geloof en Openbaring. Derde herziene druk. Van Loghum Slaterus Uitgeversmij. Arnhem 1950. f 19,50.

Dr G. J. Held: Magie — Hekserij en Toverij. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta 1950. 203 blz. geb. f 6,50.

Joh. Hidding: Heuvingen haardstee. Roman uit het oude Drenthe. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. geb. f 4,90.

Karl Jaspers: Wijsgerig geloof. Vertaling van Ds J. C. van Dijk. H. D. Tjeenk Willink en Zoon N.V. Haarlem 1950. 175 blz. geb. f 4,90.

Dr B. Klein Wassink: Credo quia absurdum? Het belang van de existentie-philosophie voor de eristische theologie. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1950. 195 blz. ing. f 4,50, geb. f 5,90.

Korte verklaring der Heilige Schrift.

Dr G. Ch. Aalders: Esther. Tweede druk. 112 blz. geb. f 2,50.

Dr F. W. Grosheide: Jakobus. Tweede druk. Prof. Dr S. Greidanus: Judas. Tweede druk. 124 blz. geb. f 2,75.

- J. H. Kok N.V., Kampen 1950.
- Dr H. van der Linde en Dr F. Thijssen: De situatie van de Protestanten in Spanje. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage — Uitg. Het Spectrum Utrecht-Brussel 1950. 99 blz. ing. f 1,90.
- D. Martin Luther: Evangelien-Auslegung. Herausgegeben von Lic. Erwin Mülhaupt. Fünfter Teil: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. 484 S. Ganzl. DM. 37.50.
- Walter Lüthi: Het feest gaat door. Twee gelijkenissen. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1950. 32 blz. ing. f 0,50.
- De Nieuwe Mens. Maandblad voor de beleving van het Christendom. Afl. Juli-Augustus-September 1950. Uitg. Het Spectrum, Utrecht-Brussel.
- Martin Noth: Geschichte Israëls. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. VIII, 392 S. Mit 1 Karte. Brosch. DM 16.50, Lwd. DM. 19.80.
- Oriëntatie, Afl. 32, Mei 1950. N.V. A. C. Nix en Co. Bandung.
- C.D. Saal: Hoe leeft en denkt onze jeugd. Resultaten van een in 1946-1947 gehouden enquête. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1950. 212 blz. ing. f 6,90.
- Dr R. Schip pers: De grote stad en het massaprobleem. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1950. 89 blz. geb. f 1,90.
- Kurt Dietrich Schmidt: Grundriss der Kirchengeschichte. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. 272 S. Brosch. DM. 11.20.
- Dr A. J. de Sopper: Dwaalwegen. De mens in het naturalistisch en in het vitalistisch naturalisme. J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j. geb. f 5,90.
- Studia Catholica. Afl. Juli 1950. Dekker en Van de Vegt N.V. Nijmegen.
- Svensk Teologisk Kvartalskrift, Häfte 2, 1950. C. W. K. Gleerups Förlag, Lund.
- De vrouwen en het ambt. Rapport besproken door de Generale Synode in haar zittingen van 20 en 21 Maart 1950. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage z.j. 52 blz. ing. f 0,90.

Vraag- en aanbodrubriek.

AANGEBODEN

door A. de Jager, Burgwal 57, Kampen.

Karl Barth: „Kirchliche Dogmatik“ alle verschenen delen (als nieuw) . f 90.—

door M. K. Drost, Noorderdiep P 138, Nw. Buinen (Dr.)

K. Sietsma: „Adolf van Harnack, voornamelijk als dogmahistoricus“. . f 4.50

Lange's Bijbelwerk O.T. en N.T. (in linnen banden) f 50.—

Ridderbos: Godswoord der Profeten, deel I f 3.—

AANGEBODEN

door D. Pasma n Jr., Ieplaan 121, Den Haag.

G. v. d. Leeuw e.a. De Godsdiensten der wereld, 2 dln. 2e dr. 1948, geb.

geheel nieuw f 35.—

A. Rahls, Septuaginta, 2 dln. 3e dr., 1949, geb. ongebruikt f 25.—

G. C. Berkouwer e.a. Het Dogma der Kerk, 1950, geb. ongebruikt f 10.—

T. Hoekstra, Geref. Homiletiek, mooi exempl., geb., f 12.50

Heussi, Kompendium der Kirchengesch., 10e dr., 1949, geb. f 17.50

D. à Brakel, Redelijke Godsdienst, 2 dln., 2e dr., 1839, geb. pracht exempl. . f 25.—

GEVRAAGD

door J. Kemp, Olympiakade 58 hs, Amsterdam.

C. J. de Vogel, Newman's gedachten over de rechtvaardigmaking, 1939.

K. E. Skydsgaard, Metafysik og tro, en dogmatisk Studie i nyere Thomisme 1937.

H. Naldwijn Hughes, The Christian idea of God 1936.

Folke Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart 1936.

Mededeling van de uitgevers.

Ter vermindering van incasso-kosten worden de abonné's beleefd verzocht het abonnementsgeld voor het jaar 1-10-'50 — 1-10-'51: voor 10 November over te schrijven op postrekening 2255 van Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen.

Na genoemde datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met incasso-kosten, per kwitantie geïnd.

Verder ligt het in de bedoeling, om bij voldoende belangstelling voor de afgelopen jaargang van *Vox Theologica* een band met register verkrijgbaar te stellen.

De prijs van deze band bedraagt f 1.75 per exemplaar, met het in de band zetten der nummers, waartoe U ons de losse nummers dient toe te zenden, f 3.10 per stuk.

Spoedige opgave is, in verband met het bepalen van de oplage, gewenst. Ingesloten kaart laat zich daarvoor gemakkelijk gebruiken.

Zojuist verschenen:

ASPECTEN VAN DE TIJD

Een bundel wijsgerige studies, ter gelegenheid van zijn 25-jarig bestaan uitgegeven door het Genootschap voor wetenschappelijke filosofie, waaraan is toegevoegd een overzicht van zijn geschiedenis.

Wat is toch deze tijd waarin wij zijn, en die in ons is, deze schijnbaar zo onwerkelijke verwerkelijking van een bijna niets tussen het nog-niet van wat komen gaat en het niet-meer van wat geweest is? Misschien antwoordt U met Augustinus op de vraag wat de tijd is: „Wanneer niemand het mij vraagt, dan weet ik het, wanneer ik het iemand, die het vraagt zou willen uitleggen, weet ik het niet”.

Niettemin, physicus, historicus, psycholoog, theoloog, vertegenwoordigers van welke wetenschap men maar wil, hebben er over gefilosopheerd en hebben getracht dit zo centrale probleem vanuit eigen gezichtshoek te benaderen.

„Aspecten van de tijd” bevat o.m. de volgende specimina:

Dr K. Kuypers: Het tijdsprobleem in de antieke en moderne ontologie.

Dr H. A. Weersma: Hegel en het tijdsbegrip.

Prof. Dr J. Clay: Het tijdsbegrip in de natuurkunde.

H. Meyer: Tijd en werkelijkheid.

Prof. Dr H. J. Pos: Taal en tijd.

Prof. Dr L. van der Horst: Tijd onder psychologisch aspect.

Dr D. Bartling: De aesthetische tijd.

Prof. Dr Ir T. A. van Leeuwen S.J.: Tijd en eeuwigheid.

Prof. Dr E. W. Beih: Wijsbegeerte der wiskunde.

Dr K. Kuypers: Het begrip noodwendigheid in het wijsgerig denken.

Prof. Dr H. J. Pos: Het mystieke element in de Nederlandse filosofie.

Mr C. C. J. de Ridder: De geschiedenis van het genootschap voor wetenschappelijke Philosophie.

Prijs f 15.-.

Verkrijgbaar in de boekhandel en rechtstreeks bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

Zofuist verschenen:

VOLK EN DICHTERSCHAP

door Dr Tj. W. R. DE HAAN.

Tussen volk en dichterschap heeft voortdurende wisselwerking plaats gehad: uit de hogere cultuur druppelde al in het begin van de middeleeuwen het een en ander door in de brede lagen, dat daar soms een geheel ander leven ging leiden. En de volkskunst op haar beurt vond weer navolging bij de kunstenaar, ja, gaf hem stof tot grootse herscheppingen. Gezelle varieerde volksgegevens, Shakespeare's Hamlet grijpt terug op een legendarisch gruwelverhaal.

In zijn boeiend geschreven vertoog, dat zich bijwijlen laat lezen als een roman, deelt de schrijver geenszins de wel zeer gebruikelijke mening, dat „het volk” van nu steriel en cultuurloos is geworden. Weliswaar is de folkloristische woordkunst grotendeels tot sterven gedoemd en vindt de elitecultuur der aestheten nauwelijks ingang, maar deze tijd van techniek en sociale vooruitgang vertoont tal van nieuwe vormen van volkscultuur: amateurtoneel, lekenspel, gemeenschappelijke muziekbeoefening. In kwinkslag, gezegde, parodie en zelfs in menige schlager schuilt echte poëzie en waarachtig leven — men moet alleen aan de vorm wennen.

Al erkent schrijver de waarde van de vele -ismen in de kunst, hij critiqueert het zich verliezen in abstracties en abnormaliteiten van menig modern auteur. Zou het volle leven, met zijn dag- en nachtkant, in de toonaangevende cultuur meer ingang vinden, dan kunnen zowel de kunstenaar, die voor de oude geschiedenis van het menselijk hart telkens weer een verrassende vorm probeert te vinden, als de gemeenschap, die behoefte heeft aan voedsel voor de verbeelding, daarmee hun geestelijk voordeel doen.

Direct na zijn verschijning is „Volk en Dichterschap” reeds geestdriftig beoordeeld:

„In het hoge Noorden, dat de naam heeft doodnuchter te zijn, zal de een na de ander bij het bladeren in dit boek vol fierheid zeggen: ik wist niet dat wij Nederlanders zo dichtelijk waren”.

Prof. Dr Gerard Blom.

„Zijn boek (Dr de Haan's) is echter juist zo lezenswaardig, omdat het ook de tegenovergestelde richting zeer aandachtig onderzoekt”.

Anton van Duinkerken in „De Tijd”.

Uitienlopende figuren als Anne Wadman (De Tsjerne), Luc. Willink (Nieuwe Courant, Den Haag), Dr P. J. Meertens (De Vlam) beleefden groot genoegen aan het boek, zowel om de vele nieuwe gegevens, als vooral ook om de verrassende visie, die zo nu en dan tot tegenspraak prikkelt, maar toch altijd weer ontwapent door de geestdrift, waarmee de auteur van de eerste tot de laatste bladzij zijn opvattingen verdedigt.

Geb. f 5.90; ing. f 4.90.

Leverbaar via Uw boekhandel en rechtstreeks door

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. T. NIELSEN (A'dam S.U.) Hoofdred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — J. SPERNA WEILAND (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS
(A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:

J. SPERNA WEILAND, Asserstraat 5, ROLDE (Dr.)

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*



21e JAAR Nr 2

NOVEMBER 1950

INHOUD

	Blz.
Prof. Dr H. N. RIDDERBOS, Enige grondmotieven van de theologie van Rudolf Bultmann	33
Dr T. DOKTER, Rudolf Bultmann en zijn theologie	46
Boekbesprekingen	55
Ingekomen boeken en tijdschriften	64



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

LOSSE PAEDAGOGISCHE STUDIËN

onder redactie van Dr. Ph. Kohnstamm en Dr. M. J. Langeveld

Zo juist verschenen:

JOH. TIGCHELAAR

Godsdienstige opvoeding in de Puberteit

Ingeleid door Prof. Dr. M. v. Rhijn.

Prijs f 2.25

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

Mr A. A. J. RIJKSEN

Gespiegeld in Kerkeglas

Hollands leed en vreugd in de glasschilderingen van
de St. Janskerk te Gouda.

Uit de recensies:

Een roman die hier en daar stijgt tot de hoogte van een bewogen en boeiend relaas van lotgevallen van mensen en dingen, van ganse tijden, een boek dat men zal lezen en dan geboeid, van begin tot einde! *(Dr A. v. d. BOOM)*

Een belangwekkend en mooi uitgevoerd boek. *(Nieuwe Rotterdamsche Courant)*

Uit dit kostelijk verzorgde, van vele foto's voorziene boek, wordt de geschiedenis der glazen duidelijk, maar evenzeer de geschiedenis uit de dagen dat deze kunstwerken ontstonden. *(Handelsblad)*

Het eist een ereplaats in onze boekerij.

(Dr H. P. RITTER in zijn radiopraatje)

Gedrukt op prachtig papier, 337 pagina's. 110 afbeeldingen, waarvan 3 in kleuren. Gebonden in geheel linnen band. Formaat 20 x 27½ cm

Prijs f 22.50

In de boekhandel verkrijgbaar.

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ

„DE TIJDSTROOM” - LOCHEM

Zojuist verschenen:

ASPECTEN VAN DE TIJD

Een bundel wijsgerige studies, ter gelegenheid van zijn 25-jarig bestaan uitgegeven door het Genootschap voor wetenschappelijke filosofie, waaraan is toegevoegd een overzicht van zijn geschiedenis.

„Aspecten van de tijd” bevat een twaalfstal bijdragen geleverd door auteurs van naam: Bartling, Beth, Clay, van der Horst, Kuypers, van Leeuwen, Meijer, Pos, de Ridder en Weersma.

Prijs f 15.-.

Verkrijgbaar in de boekhandel en rechtstreeks bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

Enige grondmotieven van de theologie van Rudolf Bultmann.

De redactie verzocht mij een artikel te schrijven over de theologie van *Rudolf Bultmann*, de bekende Nieuwtestamenticus te Marburg, die binnenkort ook voor de verschillende Nederlandse theologische faculteiten zal optreden. Deze opdracht is niet eenvoudig te vervullen. Vooreerst is zijn oeuvre nog in wording. Telkens ontvangen wij nieuwe publicaties van zijn hand. Zijn laatste hoofdwerk, *Theologie des Neuen Testaments*, is nog niet afgesloten¹⁾. Dit alles maant tot voorzichtigheid, wanneer men reeds in samenvattende zin over Bultmann's theologie wil spreken, al moet terstond hieraan worden toegevoegd, dat de grondlijnen, waarlangs zijn denken zich beweegt, blijkbaar vaststaan en in al zijn grotere en kleinere werken terugkeren.

Een tweede moeilijkheid is, dat men bij „theologie” aan een samenhangend, systematisch geordend, geheel denkt en dat Bultmann niet een beoefenaar van de systematische, maar voor alles van de historische en exegetische theologische wetenschap is. Daardoor komt in zijn hoofdwerken, die op historisch-exegetisch gebied liggen — ik denk bijv. (behalve aan zijn reeds genoemde Nieuwtestamentische theologie) aan zijn grote kommentaar op Johannes²⁾ en aan zijn *Geschichte der synoptischen Tradition*³⁾ —, zijn eigen theologische conceptie slechts fragmentarisch en op indirecte wijze tot uitdrukking. Met te meer opmerksaamheid zal men daarom moeten letten op de kleinere samenvattende opstellen van zijn hand, ten dele gebundeld in het verzamelwerk *Glauben und Verstehen*⁴⁾ en vooral ook op het geschrift, dat naar mijn mening voor de kennis van Bultmann's theologie van fundamentele betekenis is, nl. zijn in 1942 verschenen verhandeling *Neues Testament und Mythologie*⁵⁾, waarin hij zich zeer duidelijk uitspreekt over hetgeen naar zijn mening de ook voor de moderne mens aanvaardbare kern is van het Nieuwtestamentisch kerugma. Men kan de betekenis van dit geschrift vergelijken met Harnack's *Wesen des Christentums*. Het kan daarom ook als leidraad dienen om bijv. de strekking van Bultmann's theologische exegese van het Evangelie van Johannes ten volle te doorzien en te verstaan. Tenslotte zij in dit verband nog op twee andere publicaties gewezen, die voor het inzicht in Bultmann's theologie eveneens zeer verhelderend zijn en in algemeen-verstaanbare vorm zijn voorgedragen, nl. zijn *Jesus*⁶⁾, waarin hij de theologische betekenis van Jezus' eschatologische prediking tracht samen te vatten en voorts het meesterlijk geschreven *Das Urchristentum*⁷⁾, waarin hij tot een religionsgeschichtliche vergelijking komt tussen het Christendom en de antieke religies en het specifieke van het Christelijke geloof nader tracht te bepalen.

1) Het eerste deel verscheen in 1948. Het tweede deel, dat de Johanneische theologie en de ontwikkeling tot de oude kerk zal behandelen, moet nog volgen.

2) In 1941 als 10e druk in de Kommentaar van Meyer verschenen. In 1950 is de 11e druk (aldus de 2e van Bultmann's werk) gereedgekomen.

3) 1e druk 1921, 2e druk 1931 (zeer uitgebreid)

4) 1933.

5) Herdrukt in de door *H. W. Bartsch* uitgeg. bundel *Kerygma und Mythos*, 1948.

6) 1929.

7) 1949.

Hoewel dit artikel dus geenszins de pretentie voert een ook maar enigszins volledige beschrijving te geven van Bultmann's theologie, meen ik toch, dat het mogelijk is op grond van bovenstaande werken een indruk te geven van de voornaamste motieven, waardoor deze theologie, die heden ten dage zozeer in discussie is, beheerst wordt.

In het algemeen kan men zeggen, dat Bultmann's theologische positie, formeel gesproken, op tweeërlei wijze gekenmerkt wordt. Ten eerste door zijn *radicale* historische en zakelijke *critiek* op het Nieuwe Testament. Ten tweede door het uitgesproken *theologische karakter* van zijn exegetische werkzaamheid, waarin hij kwalitatief het Nieuwtestamentisch kerugma tot uitdrukking tracht te brengen.

Wat het eerste betreft, in al de geschriften van Bultmann ziet men de lijn doorgetrokken van de radicale historische critiek van de 19e Eeuw en het begin van de 20ste. Tegenover de neo-orthodoxie, welke zich sindsdien in de Nieuwtestamentische theologie krachtig heeft doen gelden, staat Bultmann op de bres om het erfgoed van de moderne bijbelcritiek die sinds de Aufklärung het onderzoek van het N.T. heeft beheerst en achtereenvolgens in de Tübinger school, de liberale theologie, en de godsdienst-historische methode haar hoogtepunt vond, voor het heden veilig te stellen. Daarbij vertegenwoordigt Bultmann zeer bepaald de radicale vleugel van deze critiek, zonder echter tot het volstrekte negativisme te vervallen, hetwelk deze critiek steeds op haar schreden heeft begeleid. Dit neemt niet weg, dat hij bijv. ten aanzien van de historische betrouwbaarheid der evangeliën zéér sceptisch staat. Hij gaat hier in het spoor van een auteur als Wrede, die met de „historiserings”- en „psychologiserings”-pogingen der liberale theologie (Holtzmann bijv.) radicaal brak en consequent het standpunt verdedigde, dat wij in de evangeliën met gemeentetheologie te doen hebben. Bultman sluit zich hier geheel bij aan. Achter de evangeliën-theologie op de „historische” Jezus terug te gaan acht hij een veelszins onbegaanbare weg. Wat aangaande de persoon en de geschiedenis van Jezus van Nazareth te zeggen valt, beperkt zich voor een groot deel tot het trekken van historische conclusies uit theologische motieven (zo bijv. ten aanzien van het zgn. „Messias-geheimnis”).

Bultmann maakt hierbij gebruik van de zgn. formgeschiedtliche methode, waarvan hij met Martin Dibelius, G. Bertram e.a. de grote promotor is geworden. Hij volgt daarin, in onderscheiding van Dibelius, de analytische weg, d.w.z. hij tracht de in de synoptische evangeliën samengebrachte stof in haar oorspronkelijke eenheden uiteen te leggen, rubriceert deze in bepaalde, op de vorm betrekking hebbende categorieën en poogt nu binnen deze verschillende vorm-categorieën het „oorspronkelijke” en het „latere” ,het „historische” en het „theologische” vast te stellen, om aldus tot een inzicht te komen in de ontwikkeling, die de synoptische traditie heeft doorgemaakt. Dat deze critiek niet slechts met formele en litteraire, maar ten principale met *zakelijke* criteria werkt, valt moeilijk te betwisten. Deze door Bultmann als „formgeschiedtlich” aangediende methode wordt beheerst door zijn causale wereldbeschouwing en is dan ook, hoewel zij op zichzelf waardevolle gezichtspunten moge bevatten (voorzover zij op de grote betekenis van het vóór-litteraire

stadium in de traditie nadruk legt) op de wijze waarop Bultmann haar hanteert alleen voor diegenen te aanvaarden, die van dezelfde „wereld-beschouwelijke” vooronderstellingen uitgaan als hij.

Behalve dit litteraire détailonderzoek, waarin Bultmann de radicale bronnen-critiek, zoals deze op het gebied van het N.T. door auteurs als Wrede en Wellhausen is ingezet, tot haar uiterste consequenties voert, vertegenwoordigt hij ook de voortzetting van de in het begin van deze eeuw zo machtige godsdiensthistorische richting. Bultmann heeft een voor mijn begrip fantastische kennis van de „Umwelt” van het N.T., speciaal van het hellenisme in zijn verschillende facetten. Vooral zijn grote commentaar op het evangelie van Johannes legt daarvan overvloedig getuigenis af en is, behalve vanwege de exegetische feeling voor de fijnste tekstnuances, die de auteur hierin aan de dag legt, ook hierom een monument van wetenschappelijke eruditie. In al zijn werken tracht Bultmann nu aan te tonen, hoezeer het Nieuwtestamentisch kerugma, reeds in de synoptische traditie, maar in nog veel sterkere mate in het evangelie van Johannes en de brieven van Paulus, in zijn vormgeving geheel en al door de hellenistische religiositeit beheerst is. Bultmann sluit zich hier nauw aan bij Bousset e.a. Slechts legt hij veel meer nadruk op de *gnostische* invloeden in het N.T. dan in de eerste aanloop der godsdiensthistorische school geschiedde, toen men ter verklaring van het N.T. zich speciaal op de (Griekse, Egyptische, Oosterse) cultus-mythen in de hellenistische wereld meende te kunnen beroepen. Bultmann sluit zich ten dele hierbij wel aan, doch zoekt toch speciaal in de gnostische litteratuur het materiaal, waaraan het Nieuwtestamentisch kerugma zijn definitieve vormgeving (bij Paulus en Johannes) te danken heeft. Hij gaat hier vooral in de door Reitzenstein gewezen richting, wiens publicaties van en over de Hermetische litteratuur door Bultmann (en zijn navolgers als bijv. Schlier en Käsemann) telkens weer worden aangehaald, al legt hij daarbij ongetwijfeld een veel grotere bedachtzaamheid aan het licht en tracht hij bijv. veel duidelijker het verband tussen Paulus (en Johannes) en het „oer-christendom” vast te houden dan Reitzenstein stein.

Het resultaat van deze gnostische interpretatie van het Nieuwe Testament door Bultmann is zeer verstrekkend. Bultmann is van oordeel, dat de Gnosis aan het Christendom het „mythologisch” schema voor zijn verlossingsleer heeft geleverd. Speciaal dankt de transcendente Christologie van het N.T. haar uitdrukking aan de begrippen der Gnosis. De Verlosser treedt dientengevolge op als een kosmische gestalte, een praeëxistent goddelijk wezen, de Zoon des Vaders, die uit de hemel kwam en de gestalte van een mens aannam, die van zijn aardse werkzaamheid tot de hemelse heerlijkheid verhoogd werd en de heerschappij over de geestelijke machten ontving. Dit alles is, volgens B., gnostische „Begrifflichkeit”, welke in het Chr. kerugma wordt opgenomen om het heilsgebeuren in Christus duidelijk te maken. En deze invloed beperkt zich niet tot de Christologie. Veeleer kon de Gnosis, omdat zij in de grond der zaak van eenzelfde beoordeling van mens en wereld uitging als het oer-christendom, aan het laatste ook de mythologische projectie van zijn Selbst- und Weltverständnis overdragen. Want ten slotte — en hier wordt Bultmann's eigenlijke theologische interesse openbaar — gaat het in al deze transcendente en kosmische begrippen en voorstellingen, waardoor

zowel in de gnostische mythe als in de Christologie der hellenistische Gemeente het grote verlossings-drama zijn uitbeelding verkrijgt, om het menselijk Seinsverständnis, modern gezegd om de existentiële anthropologie. Daarom is iedere uitspraak over Christus (hoe mythologisch uitgedrukt) een uitspraak over de mens, is bijv. de Christologie in haar bij Paulus uitgewerkte vorm, in de grond niet anders dan een anthropologische soteriologie en kan heel de leer der verlossing ook behandeld worden in anthropologische categorieën (zie indeling van zijn Theol. des N.T.).

Alvorens op deze voor Bultmann's theologie zeer essentiële opvattingen nader in te gaan, dient althans op één punt zijn *historische* verklaring van het ontstaan van het oer-christendom nader in het licht gesteld, nl. de allesbeheersende vraag, hoe hij zich het ontstaan van het aldus in gnostische categorieën uitgedrukte Christus-geloof denkt. Zoals reeds opgemerkt gaat Bultmann niet mee met degenen, die de „paulinische” Christologie eenvoudig op rekening van Paulus schrijven, hetzij men daarin, zoals bijv. in de Tübinger school, een Christologische projectie zag van Paulus' „ervaring” op de weg naar Damascus, hetzij men ook zoals Reitzenstein in deze Christologie het product zag van Paulus' pneumatische begaafdheid, die zich in geen enkel opzicht meer aan de historische overlevering aangaande Jezus van Nazareth gebonden gevoelde. Bultmann ziet de kwestie van de Christologie veel gecompliceerder. Het door de critiek telkens weer gestelde probleem: Jezus en Paulus vindt volgens hem zijn oplossing niet bij Paulus, maar de paulinische Christologie ziet hij met Bousset als een schepping van de hellenistische Gemeente, die zij zich speciaal in de cultus eigen gemaakt zou hebben. Toch ontgaat het Bultmann niet, dat ook reeds in de oer-christelijke Gemeente (te Jeruzalem bijv.) Jezus niet slechts als de drager, maar ook als de inhoud van het evangelie werd verkondigd. Het eerste stadium van de Nieuwtestamentische Christologie is, dat Jezus als de komende Messias, als de Zoon des mensen in de oer-christelijke Joodse Gemeente verkondigd wordt.

Vraagt men verder, hoe deze oer-christel. Gemeente dan tot deze transcendente Christologische voorstellingen was gekomen, dan meent Bultmann, dat men hiervoor niet terug kan gaan op Jezus' zelfopenbaring of zelfbewustzijn. De ook door de evangelisten voorgedragen „opvatting”, dat Jezus zichzelf als de Zoon des mensen (Dan. 7) zou hebben bekend gemaakt, is naar Bultmann's opvatting „von erheblichen Schwierigkeiten belastet”¹⁾. De Gemeente is echter tot deze opvatting gekomen, omdat Jezus met zo grote kracht de oproep tot bekering („Entscheidung”, een van de groundbegrippen van Bultmann's theologie) in het gezicht van het ophanden zijnde rijk Gods heeft doen uitgaan. Daardoor werd Hij in zijn persoon voor haar het grote „teken des tijds” en betekende Hij in zijn persoon de eis der Entscheidung. Hier ligt voor Bultmann dan ook het beginsel der Nieuwtestamentische Christologie.

Ten nauwste hiermee verbonden is het opstandingsgeloof der eerste Gemeente. Het eigenlijk gehalte van dit geloof is, dat God de profeet en leraar Jezus van Nazareth tot Messias gemaakt heeft en aldus aan zijn

¹⁾ Theol. des N. T. I, 1948, p. 34.

dood een heilskarakter heeft gegeven. Toch is Jezus' Entscheidungsruf het vruchtbeginsel van heel de Christologie. Het daardoor gewekte geloof is in de oergemeente aldus expliciet geworden, dat zij Jezus ging zien als degene, die God door de opwekking tot Messias gemaakt heeft. Door dit geloof in Jezus als de komende Messias heeft zijn gestalte ook voor het heden bepalende macht en zijn ook — achteraf! — Jezus' woorden en aanspraken in het evangelie Christologisch geformuleerd, hoewel zij dit oorspronkelijk niet waren. En toen in de Joods-Christelijke Gemeenten eenmaal dit geloof in Jezus als transcendente hemelse figuur was opgekomen, bezat het hellenisme overvloedig materiaal om dit Christus-geloof een ook voor de hellenistische Gemeente passend gewaad te geven.

Het valt niet te ontkennen, dat Bultmann worstelt met het probleem van de (godsdienst-) historische verklaring der Nieuwtestamentische Christologie. Door auteurs als Wrede en Gunkel is gezegd, dat het opkomen van een uitgewerkte en getranscendeerde Christologie zo korte tijd na Jezus' dood niet mogelijk was geweest, als niet in de contemporaine religieuze voorstellingswereld een zodanige conceptie a.h.w. klaar had gelegen. Zij hebben er echter aan toe moeten voegen, dat zij in de hun bekende religieuze systemen een zodanige Messias-figuur of religieuze heros niet konden aanwijzen. Bultmann heeft een uiterste poging gedaan om dit „historische” raadsel der Nieuwtestamentische Christologie op te lossen en de overblijvende godsdienst-historische leemte aan te vullen. Hij roept daartoe de θεοὶ ἄνθρωπος uit het Griekse volksgeloof, de heroën der hellenistische mysteriën-religies, de „Begrifflichkeit” der gnostische mythologie te hulp. Hoe dichter hij echter bij de bron komt, hoe meer ook bij hem het godsdienst-historische materiaal te kort schiet. Tenslotte lopen alle lijnen, althans de grote lijn, naar de oer-christelijke Gemeente. Haar geloof in Jezus als de Christus staat achter heel de Christologie van het N.T. En dat geloof is voor B. godsdienst-historisch niet te verklaren. Want het geloof in Jezus de Christus, de Zoon des mensen, de komende wereldrechter, de gestorvene en uit de doden opgestane Zoon van God, is niet Grieks maar Joods in zijn oorsprong. En juist het Jodendom weet niets van een stervende en weder-opstaande Zoon des mensen. Daarom moet Bultmann op zijn wijze de toevlucht nemen tot het oude postulaat: Jezus van Nazareth heeft door de indruk van zijn persoonlijkheid bij zijn discipelen het geloof in zijn opstanding en in zijn toekomstige waardigheid als Wereldrechter mogelijk gemaakt, hoewel Hij Zichzelf daarvoor nooit had uitgegeven en hoewel — zo mogen wij er aan toevoegen — zulk een geloof in de Joodse gedachtenwereld zelf geen enkele steun vond. Het nieuwe van Bultmann's verklaring is nu echter, dat wanneer ook hij tot dit Christologisch postulaat de toevlucht moet nemen, hij niet in de verhevenheid van Jezus' zedelijke persoonlijkheid of van de door Hem verkondigde algemene waarheden de oorsprong der Christologie ziet, maar in Jezus' oproep tot Entscheidung of m.a.w.: *de Christologie van het N.T. is in haar oorsprong van existentieel-anthropologische aard.*

Hiermee zijn wij tevens genaderd tot hetgeen voor B. de kern van het Nieuwtestamentisch kerugma is en als zijn eigen theologie gekenschetst kan worden. Hij neemt daarbij, óók ten aanzien van de radicale critiek

van zijn voorgangers, een geheel eigen positie in en schroomt ook niet zich daarvan duidelijk te distancieren.

Volgens B. is het duidelijk, dat men het N.T. om het aanvaardbaar te doen zijn voor de moderne mens, moet „entmythologiseren”. Wij hebben als moderne mensen nu eenmaal een ander wereldbeeld en een andere levensbeschouwing dan de mensen voor 2000 jaar. Ons daarom te binden aan de voorstellingen, waarin het Nieuwtestamentisch kerugma tot uitdrukking gebracht is, zou een sacrificium intellectus betekenen, dat geheel iets anders is dan geloof. Men kan nu eenmaal niet tegelijk zich in een ziekenhuis laten opnemen, van electriciteit en een radio-apparaat gebruik maken en tevens aan de geesten- en wonderen-wereld van het N.T. geloven. De grote vraag is nu of men deze Nieuwtestamentische prediking van haar mythologische vorm kan ontdoen zonder het kerugma als zodanig weg te nemen. M.a.w. blijft er van het N.T. nog iets over als men het van zijn mythologische vorm ontdaan heeft? Hier gaat B. nu zijn eigen weg. Ook vroeger zijn er pogingen aangewend in het N.T. te onderscheiden tussen kern en schaal, wezen en verschijning en heeft men getracht het „mythologische” uit de Nieuwtestamentische verkondiging te elimineren. Zo heeft bijv. de liberale school het wezen van het Christendom gezocht in de algemene waarheid van het goddelijk Vaderschap, de waarde van de mensenzijde en de verplichting van het liefdegebod. De religionsgeschichtliche school heeft de wortel van de Nieuwtestamentische vroomheid willen zoeken in het religieuze gevoel, de mystiek, het heimwee van de mens naar zijn eeuwige bestemming. Vanuit deze rationeel-idealistische of mystiek-pneumatische veronderstellingen heeft men dan de gehele „mythologie” van het N.T. trachten te verstaan, met name ook de Christologie. Jezus is de Christus, de Zoon van God geworden vanwege de onuitwisbare indruk die zijn verheven prediking op zijn discipelen gemaakt had (zo de liberale verklaring der Christologie). Of ook: Jezus is in de cultisch-mystieke beleving, op voetspoor van de hellenistische mysteriën-vroomheid, de pneumatische Heer geworden met wien de geestelijke mens gemeenschap oefent (zo de godsdiensthistorische school). Tegenover al deze concepties en verklaringen poneert Bultmann, dat niet de tijdloze waarheid, noch de religieuze beleving de kern is van het Nieuwtestamentisch kerugma, maar dat alles zich in het N.T. concentreert om het concrete *gebeuren*, het *Ereignis*, dat zich in de persoon van Jezus Christus voltrekt en waarin God aan de wereld heil beschikt. Daarom moet de mythologische verklaring van het N.T., die het kerugma niet van zijn eigenlijke inhoud beroven wil, dit grote, in Christus tot stand gekomen heilsgebeuren tot zijn recht laten komen. En dit is het experiment dat B. op het N.T. toepast en waarin hij meent te kunnen slagen: het N.T. van zijn mythologische vorm ontdoen met behoud echter van het grote in Christus zich voltrekkende heilsgebeuren.

Om de on-mythologische betekenis van dit „heilsgebeuren” in Christus doorzichtig te maken, neemt Bultmann nu zijn uitgangspunt in wat hij noemt het Nieuwtestamentische „Seinsverständnis”, d.w.z. de wijze, waarop de mens zich in de hem omringende wereld „verstaat”. In een magistrale schets laat hij zien, hoe verschillend het levensgevoel is, dat

ons achtereenvolgens uit het Oude Testament, het Jodendom, Griekenland, het Hellenisme, de Gnosis en het oer-christendom tegentreedt¹⁾. Merkwaardig is nu, hoe Bultmann dit „Seinsverständnis” in het N.T. enerzijds ten nauwste verwant acht met de Gnosis, aan de andere zijde in de categorieën van de moderne existentiële anthropologie (hij noemt zelf de namen van Karl Jaspers, Martin Heidegger, Wilhelm Kamlah) meent te kunnen beschrijven. Wat het N.T. zowel van het Oude, als ook (zij't op geheel andere wijze) van de Stoa en het oude Griekse denken onderscheidt is, dat het de mens niet als bestemd voor of in harmonie met de hem omringende wereld, maar veel meer als een vreemde en een bedreigde tegenover het leven stelt. Hierop berust heel de dualistische wereldbeschouwing van het N.T., die in kosmische en eschatologische projecties haar mythologische uitdrukking vindt. Dit is ook de betekenis van de antithese tussen vlees en Geest zoals we die bijv. bij Paulus vinden. Bij „vlees” is hier te denken aan heel de sfeer van het zichtbare, beschikbare („verfügbar” is een van Bultmann's vaste termen), voorhandene, ook de sfeer van het vergankelijke. Daar tegenover staat het pneuma, niet als het hogere, „geestelijke” beginsel in de mens (zoals in het Griekse denken) maar als de mogelijkheid, waarover de mens juist niet kan beschikken (de Geest is de *Heilige Geest*), maar waartoe hij in het evangelie opgeroepen wordt zich in het geloof te „entscheiden”. In deze zin is de Entscheidungs-gedachte centraal in heel Bultmann's theologische interpretatie van het N.T. Zij vormt de strekking van Jezus' eschatologische prediking van het koninkrijk Gods (van haar mythologische vorm ontdaan) als ook van Jezus' radicale geboden. Zij vormt het wezenlijke en blijvende van heel het Christus-gebeuren, m.n. ook van Jezus' dood en van het geloof in zijn opstanding. Ja, niets is voor het Chr. „Seinsverständnis” van meer betekenis dan hetgeen zich in het kruis en de opstanding van Jezus als de Christus voltrekt.

Ongetwijfeld dient ook hier scherp te worden onderscheiden tussen het blijvende en het mythologische. Gekruisigd werd immers volgens het N.T. de praeëxistente, mensgeworden Zoon van God, wiens offer onze zonde verzoent. Deze mythologische voorstelling, waarin zich offergedachten en een juridische satisfactieleer vermengen, is voor de moderne mens niet te aanvaarden. Hierin gaat echter het heils-gebeuren in Christus' kruis niet op. Het N.T. wil juist zeggen, dat het kruis van Christus van de *macht* der zonde bevrijdt en voor de mens de mogelijkheid der levensovergave vrij maakt. Aan het kruis geloven betekent met Christus gekruisigd worden, d.i. zich entscheiden tegen het vlees. Wat in het N.T. de kosmische en eschatologische betekenis van het kruis is, heeft, van alle mythologie ontdaan, deze zin: Christus' kruis als heilsgebeuren is niet een geïsoleerd factum, maar heeft in zijn strekking een „kosmische” (hier op te vatten als: een tot alle mensen zich uitstrekkende) dimensie. En het eschatologisch karakter van het kruis interpreteert B. aldus: het is niet een gebeurtenis van het verleden alleen, waarop men terugziet, maar het is voor het geloof altijd weer actueel, altijd weer opnieuw „toekomst”. De mythologische taal wil in de grond der zaak niet anders dan „die Bedeutsamkeit des historischen Ereignis zum Ausdruck bringen”.

1) In zijn *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949.

Vraagt men, waarin de zekerheid ligt, dat hetgeen eenmaal aan het kruis geschied is een blijvende heilsbetekenis heeft, dan moet geantwoord: omdat dit heilsgebeuren niet slechts als Christus' dood, maar ook als zijn opstanding verkondigd wordt. *Verkondigd*, want een andere ontmoeting met het historisch heilsgebeuren bestaat er voor ons niet. Wat het voor de discipelen geweest is, is voor ons een problematische zaak. Van een lichamelijke opstanding, een ledig graf etc. wil B. natuurlijk niet weten. Dit is mythologie, geen historie. Historisch is slechts het opstandingsgeloof der eerste discipelen. Dit geloof is echter niet in zijn historisch bestaan, maar als het door de verkondiging van het woord telkens weer gewerkte (eschatologische) gebeuren, belangrijk. In de verkondiging worden kruis en opstanding tegenwoordig, als eschatologisch gebeuren. Het grote heils-Ereignis bestaat dus hierin, dat God in Christus' dood verkondigt, dat de overgang van het leven in het vlees tot het leven in het geloof niet alleen mogelijk is, maar in Christus en in allen voor wie zijn kruis tegenwoordige werkelijkheid is („met Hem sterven” etc.), ook een door Hem geschonken, telkens weer opnieuw werkelijkheid wordende, heilsgave is. Dat is de heilsbetekenis van de persoon en de dood van Jezus. Dat is ook de onmythologische zin van het grote kerugma: Het woord is vlees geworden.

Het is niet altijd even gemakkelijk vast te stellen, waar volgens Bultmann's theologische interpretatie in het N.T. de „theologie” ophoudt en de „mythologie” begint. Bultmann weet nl. met een zeldzaam raffinement zich van de Nieuwtestamentische categorieën te blijven bedienen, ook dan wanneer bij deze met een geheel andere („on-mythologische”) inhoud vult. En hij doet dit daarom met zo grote vrijmoedigheid en gemak omdat voor zijn besef het N.T. zich laat entmythologiseren, zonder dat men het kerugma als zodanig behoeft aan te tasten. Toch is het, om zich een goed oordeel te kunnen vormen, nodig zich duidelijk te realiseren, waarin het Chr. kerugma naar zijn mening zijn eigenlijke kern en wezen vindt. Wij menen de auteur van dit grote en diepzinnige oeuvre geen onrecht aan te doen, wanneer wij dit ge-ont-mythologiseerde kerugma aldus samenvattend tot uitdrukking brengen: In de grote beslissing die de mens heeft te nemen tussen het leven in het vlees en het leven door de Geest (in het geloof) is de dood van Christus de grote prediking, dat God de mens in deze Entscheidung tot de vrijheid, tot het afleggen van het vlees, tot de wederkeer tot zijn existentiële „zelfheid” leiden wil. Weliswaar is dit heilskaracter van Christus' dood uit het historisch feit als zodanig niet af te lezen, maar het geloof in Christus' opstanding ziet het kruis als het kruis van Christus, d.w.z. als het kruis van de van God gezondene.

Een beoordeling van deze theologische interpretatie van het Nieuwtestamentisch kerugma valt, indien zij volledig zou moeten zijn, buiten het kader van een oriënterend artikel. Toch kan niemand, die Bultmann's uitermate boeiende uiteenzettingen leest, er aan ontkomen zich te realiseren, wat hier eigenlijk geschiedt. Dat Bultmann, als grootmeester in de exegese, als kenner bij uitnemendheid van de Nieuwtestamentische tijd, als brillant auteur en universeel geleerde, de Nieuwtestamentische wetenschap de grootste diensten heeft bewezen, kan niemand ontkennen.

Onder volle waardering van dit alles wordt echter een ieder, die ernstig en geregeld met zijn werk in aanraking komt, telkens voor de vraag gesteld, in hoeverre zijn theologie kwalitatief terecht zich nog als *theologie van het N.T.* kan aandienen.

Twee dingen zal men zich daarbij o. i. moeten afvragen. Ten eerste of Bultmann's anthropologische interpretatie van „leven uit het vlees” en „leven uit het geloof”, welke het beheersende motief genoemd mag worden van heel zijn theologie, metterdaad het Nieuwtestamentisch „Seinsverständnis” weergeeft. En de tweede, niet minder belangrijke vraag is: of men op goede gronden van mening kan zijn, dat de reductie van heel het Nieuwtestamentisch kerugma tot dit Chr. Seinsverständnis, na alle „mythologische aftrek”, het wezen van dit kerugma onaangetast laat.

Wat de eerste vraag aangaat, is B. van mening, dat de *beoordeling* van de menselijke existentie niet een zaak is van openbaring, maar van algemene kenbaarheid. Wat het N.T. „het vlees” noemt is eigenlijk niet anders dan wat de existentiële filosofie leert over de „Geschichtlichkeit des Daseins”. En het kan anderzijds worden vergeleken met de gebondenheid en geworpenheid van de (praeëxistent gedachte) zielen in de door vijandige machten beheerste wereld, waarvan de Gnostiek mythologiserend spreekt. Het gemeenschappelijke in dit alles is echter, dat de mens in de hem omringende wereld staat tegenover de overmacht van het betrekkelijke en vergankelijke, waarin hij zijn eigenheid, zijn „zelfheid” voelt ten onder gaan en waaruit hij zich alleen kan vrijmaken, wanneer hij alle verworvenheden en zekerheden prijs geeft en zich aan de toekomst, waarover hij niet beschikt, overgeeft. Want — aldus Bultmann — ook over de wijze, waarop de menselijke existentie tot bevrijding zou moeten komen, bestaat tussen de filosofie en het N.T. geen principieel verschil. Wat in het N.T. „geloof”, „overgave”, ook „liefde” heet, is niet een mysterieuze, boven-natuurlijke kwaliteit, maar is de houding der echte menselijkheid, wat in de filosofie de overgave aan het niet voorhandene, aan „het al van het zijn”, heet. Het verschil gaat slechts daarover, of de mens zelf in staat is zich van zijn feitelijk vervallen zijn aan de wereld vrij te maken en tot de eigenlijke zin van zijn existentie — de vrijheid — terug te keren. Volgens de filosofie is dit een kwestie van inzicht, volgens het N.T. een vrijmakende daad Gods in Christus. Doch de zijnspositie van de mens wordt door beide in de grond der zaak op dezelfde wijze beoordeeld. In dit, aan de gnostiek nauw verwante, Nieuwtestamentische Seinsverständnis ligt volgens Bultmann dan ook een ruime mogelijkheid de moderne mens met het Evangelie bekend te maken, wanneer men slechts de moed heeft dit Seinsverständnis van zijn mythologisch gewaad te ontdoen.

Hier dient m.i. ten aanzien van Bultmann's theologie het eerste grote voorbehoud gemaakt te worden. Is dit hellenistisch-gnostische levensgevoel, waarbij zich het moderne menselijke Selbstverständnis blijkbaar zo nauw aansluit, inderdaad óók Nieuwtestamentisch? Wordt hier de in wezen niet-bijbelse en anti-bijbelse tegenstelling van *natuur en vrijheid* niet in de plaats gesteld van die van *zonde en genade*? Natuurlijk behoeft niemand Bultmann te leren, dat de zonde-categorie dominerend is in het Nieuwtestamentisch kerugma. Hij verbindt die echter aan de gnostisch-moderne opvatting van het dualisme, waardoor de menselijke existentie

bedreigd wordt. Bultmann zegt: wat in de Gnosis het lot heet, heet in het N.T. óók schuld. En het zich handhaven van de mens „in het vlees”, wordt in het N.T. telkens weer: zonde genoemd. De „Eigenmächtigkeit” is het wezen der zonde. Ongetwijfeld functioneren de begrippen zonde en schuld dus ook in Bultmann’s conceptie, evenals het begrip genade, als hetgeen de mens in zijn Entscheidung zijn vrijheid schenkt. De vraag, die men echter telkens weer moet stellen is deze, of wat hier zonde en genade heet de Nieuwtestamentische tegenstelling vertolkt. Ik heb de overtuiging, dat dit niet, of althans slechts zeer ten dele, het geval is. Ten diepste gaat het in de Gnosis er om, dat de mens trouw zal blijven aan zijn eigenlijk zijn, zich zijn goddelijke (praeëxistente) afkomst bewust zal blijven. Eveneens wordt in de moderne anthropologie de menselijke „ellende” gezocht in de betrekkelijkheid, de „Geschichtlichkeit” van zijn bestaan in deze werkelijkheid en zijn verlossing gekenschetst als het behoud van zijn innerlijke vrijheid. Het N.T. gaat m.i. van een fundamenteel andere tegenstelling uit. De nood van de mens ligt niet slechts in hetgeen hem omringt, in de bedreiging van de menselijke „eigenheid” of „zelfheid” door het betrekkelijke en zichtbare. Dit schijnt mij het typisch on-bijbelse „Seinsverständnis” der heidense verlossings-religies, dat van de aan het stof gebonden en daaruit te verlossen goddelijkheid der menselijke „ziel” (of hoe men het aanduidt) uitgaat. Daarentegen ligt volgens de Nieuwtestamentische prediking de menselijke ellende begrepen in hetgeen de mens zelf *is* (geworden), *in* zijn eigenheid en zelfheid. Of m.a.w. niet het verkeren in het zichtbare en „verfügbare” is nood en schuld, omdat de mens zo niet tot zijn door deze zichtbaarheid bedreigde eigenheid kan komen, maar *het zó-zijn* in het zichtbare krachtens zijn zondige, van God afgekeerde wil. Wat in het N.T. met Geest en vlees, goed en kwaad, geloof en werken bedoeld is, kan niet worden gelijkgesteld met bepaalde spanningen, die in de Geschichtlichkeit der menselijke existentie opgesloten liggen, maar heeft betrekking op de onderwerping van de menselijke wil (zowel t.a.v. het zichtbare als het onzichtbare etc.) aan de wil Gods, die in zijn wet zijn uitdrukking vindt. Niet het zichzelf „los” maken van hetgeen voor ogen is, de zinnen streelt etc., niet de innerlijke „Entweltlichung” *op zichzelf genomen* is hetgeen Paulus bijv. in Galaten „leven door de Geest” noemt, maar de vrijheid om God en de naaste lief te hebben *overeenkomstig de wet en de zelfopenbaring Gods in zijn Woord*. Daarom is de „Entscheidung”, de bekering in de Nieuwtestamentische zin van het woord, ook niet het laatste doel van de Nieuwtestamentische ethiek (bijv. van Jezus’ geboden), maar slechts de voorwaarde voor hetgeen daarna moet komen: het leven *uit* deze Entscheidung, hetwelk voor de mens voor alle toekomst een betrekkelijk, wjl menselijk leven blijven zal. Hoezeer daarentegen B. met zijn aan de filosofie ontleende formuleringen het N.T. in gevaar brengt, blijkt wel uit zijn uitspraak, dat het N.T. in zekere zin de bewering der filosofie bevestigt, dat geloof en liefde de „natuurlijke” houding van de mens is: ter illustratie daarvan volgt in ditzelfde verband een uitspraak van de existentie-filosoof Kamlah, volgens wien dit geloof de „Hingabe an das All des Seienden bezw. an seinen Ursprung, an Gott” zou zijn. Het ontgaat mij ten enenmale, hoe men vanuit het N.T. zulk een diagnose van de menselijke zijns-situatie zou kunnen legitimeren.

Ongetwijfeld zijn er bij Bultmann ook uitspraken te vinden, waarin

hij het verschil tussen gnosis en oerchristendom (en moderne existentie-filosofie?) zich ter dege bewust blijkt te zijn, bijv. wanneer hij de Chr. *scheppingsgedachte*, die uit de „Oudtestamentisch-Joodse traditie” in het N.T. doorloopt, in rekening brengt en erkent, dat de wereld voor de door Christus bevrijde mens haar „scheppingskarakter” terugkrijgt. Maar naast deze verschillen brengt hij toch steeds weer de enge verwantschap naar voren, bijv. wanneer hij zegt, dat de goddelijke genade bestaat in haar transcendentie, in haar blijvende toekomstigheid, waarvoor de mens zich, van zijn heden en verleden weg, moet openstellen, en wanneer hij uitspreekt, dat Paulus de gnostische verlossingsbegrippen „unreflectiert” verbindt met de hem reeds overgeleverde interpretatie van de dood van Jezus als zoenoffer. Dit alles maakt dat B. het oer-christendom bij alle erkenning van het eigene, toch niet anders dan als een syncretistisch fenomeen kan interpreteren.

O.i. vermengt B. in dit syncretisme echter elementen die elkander uitsluiten (bijv. de scheppingsgedachte en de gnostische opvatting van ellende en verlossing) en moet hij bijv. Paulus’ theologie als een volkomen innerlijk-tegenstrijdige synthese beoordelen. Daarentegen menen wij dat Paulus zelfs in zijn meest-„gnostisch” klinkende uitspraken (bijv. Rom. 7 : 24!) geen ogenblik in zijn gedachten aan het gnostisch dualisme is vervallen, maar (bijv. in heel de aan Rom. 7 : 24 voorafgaande beschrijving van de mens in zijn innerlijke tweespalt) van een zuiver ethische, door de geopenbaarde wet van God de Schepper bepaalde, en niet van een in de grond der zaak fysische tegenstelling van goed en kwaad, van gebondenheid en vrijheid uitgaat. En voorts — om nog dit ene te noemen — is te bedenken, dat, hoe men Paulus ook vanuit het hellenisme meent te kunnen benaderen, Jezus’ prediking van het koninkrijk der hemelen zich toch zeker niet voor zulk een religionsgeschichtliche vergelijking leent. Niettemin blijkt bij Bultmann de „entmythologisierte” zin van de eschatologie van het rijk Gods bij Jezus in wezen door dezelfde Entscheidungs-gedachte, door hetzelfde Seinsverständnis, beheerst en in dezelfde categorieën van de moderne existentiële filosofie tot uitdrukking gebracht te kunnen worden. De existentiële interpretatie der Nieuwtestamentische Christologie blijkt immers in Jezus’ Entscheidungs-ruf haar diepste grondslag te vinden. O.i. kan hieruit blijken, hoezeer wij in Bultmann’s theologie met een acute modernisering van het evangelie en van heel het Nieuwtestamentisch kerugma te doen hebben. Want wat bij Paulus en Johannes mogelijkerwijs aan het gnostische dualisme moge herinneren, dat vindt in Jezus’ prediking toch uitsluitend zijn uitdrukking in een geheel en al door de openbaring aangaande God de Schepper en de Voleinder van hemel en aarde beheerste leervorm. Wanneer men ook hier (bijv. in Jezus’ radicale geboden) van de grote Entscheidung wil spreken, dan kan men dit met een zeker voorbehoud (zie boven) stellig wel zo noemen, maar dan is men, naar mijn overtuiging, met *deze* evangelische Entscheidungs-gedachte zóver van het (antiek- en modern-) gnostische Seinsverständnis verwijderd, dat zelfs een aan dit laatste ontleende terminologie hier verre moest blijven. Wanneer daarom nochtans blijkt, dat B. in zijn entmythologisering van het N.T. de beheersende grondmotieven van héél het N.T. onder dezelfde noemer wil brengen, zal men dit alleen kunnen aanvaarden, wanneer niet Jezus’ prediking in de gnostische interpretatie van Johannes en

Paulus wordt betrokken, maar veeleer Paulus en Johannes in hun eenheid met Jezus' prediking aangaande het komen Gods tot vervulling en vol-einding, d.w.z. in hun eenheid met de Oudtestamentische Godsopenbaring, verstaan worden.

Dit alles moet ook daarom met zoveel klem worden gevindiceerd, omdat — en dit is het tweede — met Bultmann's opvatting aangaande het Nieuwtestamentisch Seinsverständnis heel zijn Entmythologisierung van het N.T. samenvalt en daarin ook haar eigenlijk criterium vindt. Voor B. toch is heel de theologie anthropologie, ongetwijfeld theologische, Christologische anthropologie, maar dan toch slechts in die zin aldus nader te kwalificeren, voorzover de Entscheidung waartoe de mens geroepen wordt, alleen mogelijk is door de vrijmakende daad Gods, welke in het in Christus zich voltrokken heilsgebeuren plaats gehad heeft en in de prediking door het geloof telkens weer tegenwoordige werkelijkheid wordt. Dit is de onmythologische zin van het mythologisch kerugma. *Dat wil dus ook zeggen, dat al wat het N.T. méér verkondigt dan de aldus opgevatte terugkeer van de menselijke existentie tot haar vrijheid, mythologie is.*

Wat dit betekent, is niet gering. Een van Bultmann's meest onverbiddelijke critici heeft het zo uitgedrukt, dat volgens B. „Jezus Christus, *niet* ontvangen is van de H. Geest, *niet* gekomen uit de maagd Maria, weliswaar geleden heeft onder Pontius Pilatus, gekruisigd en begraven is, maar *niet* is nedergedaald ter helle, ten derden dage *niet* is opgestaan van de doden, *niet* is opgevaren ten hemel, *niet* aan de rechterhand des Vaders zit en vandaar ook *niet* zal komen om te oordelen de levenden en de doden”. Dit wat „alleen” de Christologie aangaat. Dat de aanhangers van Bultmann het aan de criticus (*H. Sasse*) niet in dank afgenomen hebben op deze wijze de schade te inventariseren, ligt voor de hand. Men kan, zo wordt betoogd, op deze wijze Bultmann niet bestrijden. Men doet hem onrecht, wanneer men quantitatief gaat opsommen in welk opzicht B. van het apostolicum afwijkt. Men moet veeleer nagaan, hoe hij het apostolicum kwalitatief — van zijn mythologische vorm ontdaan — voor de moderne mens handhaaft.

Ongetwijfeld raakt het B. niet, wanneer men hem op deze wijze als renegaat van het Christendom aan de kaak zou willen stellen. Hij voor zich is overtuigd, dat hij het Christelijk kerugma in zijn „Entmythologisierung”-procédé *niet* loslaat, maar handhaaft. Men zal m.i. daarom moeten aantonen, dat hij dit ten onrechte meent, of m.a.w. dat hij door zijn onmythologiseren van het N.T. het kerugma als kerugma wel degelijk elimineert, niet minder dan de liberale en godsdienthistorische mythologische verklaringen van het N.T. dit deden.

Bultmann zegt, dat de liberalen en de godsdiensthistorici, door het kerugma te reduceren tot een inkleding van enkele tijdloze *waarheden* of tot een projectie van het religieuze *gevoel*, het kerugma van het heilsgebeuren in Jezus Christus hebben geëlimineerd en daarom te kort geschoten zijn. Hijzelf zou echter wel de mythologie weg doen, doch het grote heilsgebeuren in Christus handhaven en dus aan het Chr. kerugma als kerugma niet te kort doen. Het is de vraag of dit juist is.

M.i. is het niet juist. Voor mijn besef is Bultmann's theologie een

bewustzijns-theologie en reduceert hij ook het heilsgebeuren in Christus tot een bewustzijns-Ereignis. Wat maakt de dood van Jezus tot een heilsgebeuren? Niet de opstanding, maar het geloof in de opstanding. De opstanding is mythologie, het geloof in de opstanding is werkelijkheid. Daarom kan hij ook zeggen, dat de opstanding (nl. als geloof) steeds weer tegenwoordigheid (Gegenwart) wordt. En wat is dan het geloof in de opstanding? De zekerheid dat de mens die met Jezus gekruisigd wordt (d.w.z. met Hem kiest *tegen* het zichtbare, vergankelijke, verfügbare en *voor* het onzichtbare etc.) God als zijn Vader ontmoet, nl. in de vrijheid, die hem aldus ten deel valt. Alle heilscategorieën worden bewustzijns-categorieën. Heel de eschatologie van het N.T. wordt een bewustzijns-eschatologie. Eschatologie wil zeggen dat het heil altijd weer toekomst is. En „toekomstig” wil zeggen, dat men er niet over beschikken kan; dat men erdoor in de „Entscheidung” gesteld wordt. Het verleden is hetgeen waarover men beschikt, dat is „het vlees”, de toekomst is hetgeen waarover men niet beschikt en waartoe men zich entscheiden moet. Zo worden alle „artikelen” van het Chr. geloof, inzonderheid ook dat der Christologie, tot één artikel teruggebracht nl. tot dat van de anthropologische, existentiële vrijheid. Naar mijn overtuiging is dit iets anders dan het Nieuwtestamentisch kerugma. En dat niet alleen in die zin dat het N.T., wanneer het de komst van het koninkrijk en de opstanding van Christus uit de doden proclameert, zich de komst en de realisering van het heil anders *voorstelt* dan ons in de theologie van B. geleerd wordt, maar óók dat het kwalitatief iets anders bedoelt en zich daarom niet laat entmythologiseren op de wijze van Bultmann. Dit hangt ten nauwste samen met wat boven over het bijbelse „Seinsverständnis” gezegd is. Wanneer het in het grote heilshistorische drama, waarover het N.T. in aansluiting aan het Oude spreekt, ten diepste alleen maar ging om de wijze waarop de mens tot zijn vrijheid, dat is toch zijn eigen zelfheid kan terugkeren, dan zou men misschien al het andere als mythologisch steigerwerk kunnen kwalificeren. Maar het gaat in het N.T. evenmin als in het Oude om de vraag hoe de menselijke existentie van het „vlees” gered wordt, maar *hoe God de Schepper van aarde en hemel, vleesch en geest, gebondenheid en vrijheid, verleden en toekomst, chronos en kairos Zich in al de werken Zijner handen tot in eeuwigheid zal verheerlijken*. In het licht van deze geweldige theocentrische visie op de werkelijkheid schijnt deze ontmythologisering van het N.T. slechts een verabsolutering van het existentiële menselijke vrijheidsbewustzijn, die aan het *eigenlijk* kerugma van het N.T. niet eenmaal toekomt.

Het is hier niet de plaats om wat naar mijn overtuiging de onverenigbaarheid van het Nieuwtestamentisch kerugma met Bultmann's interpretatie daarvan is, naar alle zijden te ontwikkelen. Het heeft ook weinig zin, want het gaat ten slotte om één kernvraag, nl. die van de legitimiteit van Bultmann's anthropologie. Of m.a.w.: *het gaat om de vraag of er buiten hetgeen B. de „gesloten innerlijke eenheid” der menselijke existentie noemt, nog aan iets of iemand anders werkelijkheid en bestaan kan worden toegekend dan aan hetgeen nodig is om de mens die vrijheid en levensovergave te schenken, die hij nodig heeft om in en tegenover de betrekkelijkheid van zijn historische existentie zichzelf te zijn*. Of antithetisch gesteld: het gaat om de vraag of het criterium der werkelijkheid in het menselijke

vrijheids-bewustzijn dan wel in de openbaring aangaande God de Schepper en Voleinder van hemel en aarde ligt. Hier ligt voor mijn besef de Ent-scheidung, waarvoor zowel Gen. 1 : 1 als Joh. 1 : 2 ons plaatst. Een „Entscheidung”, die altijd actueel is, niet het minst in de hoog-conjunc-tuur van de huidige existentie-filosofie.

Kampen.

HERMAN RIDDERBOS.

Rudolf Bultmann en zijn theologie.

Professor Rudolf Bultmann is reeds gedurende vele jaren hoogleraar in de wetenschap van het Nieuwe Testament aan de universiteit te Marburg aan de Lahn; hij heeft al de leeftijd bereikt, waarop Duitse hoogleraren ontslagen worden van hun taak als docent, maar Bultmann zet deze nog voort, vermoedelijk in verband met het na-oorlogs gebrek aan goede docenten.

De universiteit te Marburg is de oudste Protestantse in Duitsland; zij werd in 1527 gesticht door Philip von Hessen, die ook zijn burcht op de bergrug, waartegen Marburg gelegen is, ter beschikking stelde voor het godsdienstgesprek tussen Luther en Zwingli over het Avondmaal. Marburg kreeg naam in het buitenland doordat hier vertegenwoordigers van de Kantiaanse wijsbegeerte als Cohen en Natorp school maakten. Dit Marburgs Neo-Kantianisme is al weer geruime tijd ter ziele; tussen de beide wereldoorlogen doceerde er de existentie-philosoof Heidegger. Ook de theologische faculteit, beschouwd als een kweekplaats van de vrije, onbevooroordeelde wetenschap, genoot een zekere roem. Mannen als Otto en Heiler trokken veel leerlingen uit binnen- en buitenland en velen meenden het aan hun wetenschappelijke vorming verplicht te zijn Bultmann te horen. De theologische faculteit te Marburg telt thans een geringer aantal mannen van naam; als er niet nog de ster van Bultmann fel schitterde, zou zij haar aantrekkingskracht voor een belangrijk deel hebben verloren.

Bultmann is een bekwaam, scherpzinnig geleerde; zijn durf om radicaal te zijn, fascineert vele jongeren. Zijn persoon dwingt achting af; hij is een man uit één stuk, sentimentaliteit is hem vreemd. In de discussie moet men er op voorbereid zijn, dat het antwoord komen kan als een schot uit een pistool. Bultmann heeft ten opzichte van het nationaal-socialisme zijn gevoelens niet onder stoelen en banken gestoken. Hij is wars van alle transigeren. Zijn vrienden en broeders van de belijdende kerk hadden wel eens moeite met zijn radicale theologische inzichten, maar zij voelden zich toch door een broederlijke band met hem verbonden. Ondanks verschil van mening in theologicis op beslissende punten, schatten Bultmann en Barth elkaar hoog.

Sinds de laatste oorlog brengen Bultmann's ideeën beroering in de theologische wereld in Duitsland. Een door hem tijdens de oorlog geschreven artikel over: Nieuw Testament en Mythologie (1942), begon zijn werk te doen en wekte naast bijval enerzijds, vooral heftige of waarderende tegenspraak op. Bultmann denkt echter niet aan wijken; met al de onver-

zettelijkheid en onverbiddelijkheid van zijn geprononceerde persoonlijkheid blijft hij zijn aanval richten op de geest van repristinatie en restauratie, die zich naar zijn mening vooral na de oorlog sterk maakte in de Duitse theologie. Professor Thielicke zegt ervan: Het is het meest drastische appèl aan het geweten der theologie, dat sinds lang zich heeft doen gelden ¹⁾.

Wat Bultmann is, werd hij onder verschillende invloed, namelijk die van het historisch-critisch onderzoek van het Nieuwe Testament, die van de existentiële filosofie van zijn voormalige Marburgse collega Heidegger (en van Kierkegaard), en die van de dialectische theologie van Barth. Wij willen achtereenvolgens de componenten van Bultmann's zienswijze en houding bespreken.

Bultmann is onder de indruk gekomen van het grote werk van Albert Schweitzer: *Die Geschichte der Leben Jesu Forschung*. Hij is tot de overtuiging gekomen, dat het voor het historisch-critisch onderzoek niet mogelijk is vast te stellen, wie Jezus werkelijk was en wat Hij deed en sprak. Bultmann kon instemmen met de conclusie van Schweitzer: „Het is met de Leben-Jesu-Forschung merkwaardig gegaan. Zij trok uit om de historische Jezus te vinden, en meende, dat zij hem dan, zoals Hij is, als leraar en Heiland in onze tijd kon stellen. Zij maakte de banden los, waarmee hij sinds eeuwen lang aan de rots van de kerkleer geketend was geweest, en verheugde zich, toen er weer leven en beweging in de gestalte kwam en zij de historische Jezus op zich zag toekomen. Maar Hij bleef niet staan, maar ging aan onze tijd voorbij en keerde in de zijne terug. Dat bevreesdde en verschrikte de theologie, dat zij hem met alle uitleggerij en gewelddadigheid in onze tijd niet kon vasthouden, maar hem moest laten trekken Het historische fundament van het Christendom, zoals de rationalistische, de liberale en de moderne theologie hebben opgetrokken, bestaat niet meer“. ²⁾ Harnack was nog een vertegenwoordiger van de liberale theologie, die meende langs de weg van het wetenschappelijk onderzoek tot de waarheid aangaande de synoptische Jezus te kunnen geraken: „Als de persoon van Jezus Christus in het middelpunt van het Evangelie staat, hoe laat zich de grondslag voor een betrouwbare en gemeenschappelijke kennis van deze persoon dan anders verkrijgen dan door critisch-historische studie, opdat men niet een gedroomde Christus verwisselt met de werkelijke“. ³⁾ Bultmann stelt daartegenover, dat critische studie juist deze grondslag vernietigt; Jezus „naar het vlees“ zoals hij het met een uitdrukking van Paulus (2 Cor. 5 : 16) gaarne zegt, is niet meer te kennen.

Het is onze taak niet Bultmann's litterair-critische inzichten te bespreken. Wij merken slechts op, dat Bultmann toch ook weer tot bepaalde uitspraken betreffende de historische Jezus komt, bijv. dat naar zijn overtuiging Jezus zich niet voor de Messias hield en ook zijn lijden niet voorspelde. De scepsis van Bultmann ten opzichte van het wetenschappelijk bereikbare heeft klaarblijkelijk een zekere grens. De vaste wetenschappelijke overtuiging van Bultmann schijnt toch niet gespeend te zijn aan een subjectief element; andere geleerden, die volstrekt vrij

¹⁾ Prof. Dr D. Bultmann, u.a. *Kerygma und Mythos*, 1948. pag. 179.

²⁾ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*⁴, 1926, pag. 631.

³⁾ cf Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933, pag. 3 seq.

zijn van gebondenheid aan de kerkelijke traditie, komen niet tot deze stellige uitspraken. Méér dan Bultmann zichzelf bewust is of zichzelf wil toegeven, wordt hij geleid door theologisch-dogmatische inzichten. Bultmann's begrensde historisch-wetenschappelijke scepsis heeft zeker mee de weg gebaand tot zijn theologische zienswijze, maar het omgekeerde is niet minder waar, dat zijn theologie, zijn „dogmatiek”, invloed heeft op zijn litterair onderzoek; hier is een wisselwerking. In ieder geval kan niet gezegd worden, dat zijn scepsis hem noodzaakte te vluchten in een dogmatisch-wijsgerige positie. Het is zijn principiële overtuiging, dat historisch onderzoek de waarheid voor het leven niet geven kan; het historisme brengt slechts illusies voort. Jezus Christus is niet een algemeen constateerbaar factum; een gereconstrueerd Leben Jesu is „wereld”.¹⁾

Wij hopen, dat het hier aangestipte in het volgende enigszins duidelijker wordt.

Van grote principiële betekenis is Bultmann's wending tot het Nieuw-Testamentisch kerugma. De oudere liberale theologie meende, dat het heil in Jezus benaderd kon worden langs de horizontale weg der wetenschap; onder de invloed van Schleiermacher werd theologie tot beschrijving van het vrome zelfbewustzijn. Bultmann kiest hiertegenover positie; het heil kan alleen werkelijk en totaal bevrijdend zijn als het actueel-verticaal geschonken wordt. Bultmann maakt een soortgelijke wending als Barth. Toen de 2de druk van de *Römerbrief* verscheen, spraken verschillende liberale en orthodoxe theologen opnieuw hun verontrusting uit, maar Bultmann toonde zijn waardering. Bultmann is allerminst een theoloog van de 19de eeuwse liberale stempel, hij wil zijn een „woord”-theoloog.

Het „Woord” is geen algemene, tijdloze waarheid, geen mededeling van weten; het is een gebeuren in de concrete situatie, het vraagt een beslissing, gehoorzaamheid, geloof. De liberale theologie gaf haar eigenlijk voorwerp, de fides quae, prijs en richtte zich geheel naar de fides qua; omdat de fides qua haar voorwerp miste, kon zij niet meer geloof heten in de Bijbelse zin. Geloof naar de Bijbel is niet: een menselijke houding, een geestelijke functie, een vrome gemoedstoestand, of een numineus gevoel.²⁾ Het geloof heeft een „dogmatisch” karakter, inzoverre het aannemen van het Woord is.³⁾

De inhoud van het woord is Jezus Christus, zijn kruis en opstanding. Het kerugma is geen historisch bericht aangaande een feit uit het verleden.⁴⁾ Christus zelf is in het woord tegenwoordig; Hij is het woord. Wij moeten Christus niet achter het gepredikte woord zoeken; Hij komt slechts tot ons in het kerugma. Er is voor het woord geen andere legitimatie dan het zelf is.

De prediker moet de fides quae verkondigen zoals deze voor de fides qua zichtbaar is; de taak van de prediker is niet om zijn religieuze persoonlijkheid te cultiveren, maar om voor zijn theologische vorming te

¹⁾ G. u. V., pag. 146.

²⁾ G. u. V., pag. 88.

³⁾ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, pag. 313.

⁴⁾ Idem, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, 1929, pag. 40 seq.

zorgen. Het appèl van het Woord is niet afhankelijk van de verhouding van de prediker tot het Woord.¹⁾

Het Nieuwe Testament is Christusopenbaring voorzover het kerugma is, voorzover het, zoals Luther het uitdrukte „Christus treibt”. Er is echter geen hanteerbaar criterium om in het Nieuwe Testament bepaalde stukken of uitspraken aan te wijzen, die onder het niveau van openbaring liggen. Het criterium is immers slechts werkzaam in het gelovige horen. Hoort iemand hier of daar het apellerende woord van Christus niet, dan moet hij zich afvragen of zijn niet-horen misschien voortspruit uit een niet-willen-horen. Al kan dus principieel niet ontkend worden, dat er uitspraken in het Nieuwe Testament voorkomen, die niet openbaring zijn, het heeft geen zin om zulke uitspraken aan te wijzen.²⁾

Voorzover het Oude Testament ertoe dient om duidelijk te maken, dat Jezus Christus het heilsgebeuren is, kan het Woord van God zijn op indirecte wijze.³⁾

Het Woord is geen eeuwige waarheid, die men zich speculatief kan toeëigenen; het geloof is geen monoloog. Het Woord is een gebeuren, dat een antwoord, een beslissing vraagt; het schept een dialoog. Daarom is rechte theologie niet monologisch, maar dialectisch. Het moeten horen, beslissen, in de concrete situatie stempelt de existentie van de mens tot een „geschichtliche”. De mens is geen reflector voor eeuwige waarheden, hij is geen kweekplaats van vrome gevoelens; hij gaat voort van ogenblik tot ogenblik, geleid door het appèl van het woord.

Bultmann's inzicht in het „geschichtliche” karakter van de menselijke existentie hangt samen met zijn waardering van de existentie-philosophie van Heidegger. Heidegger spreekt met zoveel woorden van het „geschichtliche” van de existentie.⁴⁾ De existentie is niet iets objectiefs algemeen — de existentie zijn wij telkens zelf. Het rationalistisch beschouwen van algemene waarheden is een vlucht uit de existentie; zo maakt zich de mens schuldig. Hij moet tot zichzelf komen, tot zijn „Eigentlichkeit”. Het rationalisme en de speculatie maakt de betrekking tot de medemens onwezenlijk; zij bewerken, dat de mens zich oplost in het onpersoonlijk „men”. Hij is op deze wijze „vervallen aan de wereld”. Als de mens tot zich zelf komt, beslist hij, en staat hij in een persoonlijke betrekking tot de medemens.

Bultmann speurt een diepe verwantschap tussen het existentiële karakter van het Christelijk geloof en de existentie-philosophie van Heidegger. Bultmann is zich weliswaar klaar bewust, dat deze wijsbegeerte het bevrijdende woord der vergeving niet spreekt. Wèl meent hij, dat de existentie-philosophie over de existentie, over haar „geschichtlich” karakter, over het ogenblik, over het verstaan van zichzelf, analoge uitspraken doet als de theologie.⁵⁾ Hij is van oordeel, dat de filosofie

¹⁾ G. u. V., pag. 100.

²⁾ B. d. O., pag. 44.

³⁾ G. u. V., pag. 335.

⁴⁾ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1929, pag. 372 seq.

⁵⁾ K. u. M., pag. 35.

van zichzelf uit ziet wat het Nieuwe Testament zegt, en vraagt zich af of de theologie niet de wijsgerige analyse van de existentie overneemt. De filosofie weet van geloof doordat zij van de vrijheid der existentie weet om door een vrije daad der beslissing tot haar „Eigentlichkeit” te komen.

De sympathie van Bultmann voor Heidegger blijkt ook uit het feit, dat hij zijn bundel opstellen „Glauben und verstehen” (1933), in dankbare vriendschap aan Heidegger opdroeg.

Het zou ons in dit artikel te ver voeren om de verhouding van Bultmann en Heidegger grondig te bespreken. Wij kunnen er slechts een paar algemene opmerkingen over maken.

Het zal wel waar zijn, dat er in de existentie-filosofie meer openheid kan zijn voor het Christelijk geloof, dan bijvoorbeeld in de trotse, in zichzelf afgesloten idealistische filosofie van een vroegere periode. De vraag en de nood klinkt door in vele uitingen van existentie-filosofen. De existentie-filosofie weet, dat leven niet is contempleren, maar handelen, kiezen.

Anderzijds kan gevraagd worden of de existentie-filosofie inderdaad gekenmerkt is door die onrust, waarvan Augustinus sprak, namelijk de onrust, die volhardend de overgave aan Christus zoekt. Men kan met evenveel recht zeggen, dat de wijsbegeerte van Heidegger was aangelegd op het heroïsme van de nationaal-socialistische levensbeschouwing als op het Christelijk geloof.

Historisch-critisch onderzoek, dialectische theologie, existentie-filosofie zijn de invloeden, die Bultmann hebben gevormd. Bultmann is echter vóór alles zichzelf, en ondanks deze uiteenlopende, gewichtige invloeden, is zijn zienswijze geen mixtum van diverse stijlen, maar draagt zij een uitgesproken eigen homogene karakter.

Bultmann heeft beslist distantie genomen van de liberale theologie, maar haar drang tot radicale waarachtigheid, die zich door geen traditie, hoe eerbiedwaardig ook, laat remmen, zit hem in vlees en bloed. Hij heeft een gruwel van het orthodoxe compromis-bedrijf, dat volgens hem bij zijn wetenschappelijk onderzoek uitgaat van bepaalde dogmatische praesupposities; het neemt wel wetenschappelijke allures aan, maar „am Ende kommt Alles doch schon wieder gut”.

Bultmann heeft weinig vertrouwen in de historische juistheid van de berichtgeving der eerste drie Evangelien. Hij beschouwt ze voor een belangrijk deel als uitingen van de theologie der oudste gemeente.

Als Bultmann de theologie van Paulus en Johannes beschrijft, wekt hij de indruk alsof hij zich tot op grote hoogte congeniaal met hen voelt. Zeer veel van wat hij in zijn uitlegging van de Paulinische en de Johanneïsche theologie zegt, zou naar het ons voorkomt, ook zo door Barth gezegd kunnen zijn. Op andere wijze blijkt dan echter weer een ingrijpend andere opvatting, die verband houdt met zijn kijk op de „synoptische” Jezus.

In sommige van zijn uitlatingen toont Bultmann een vérgaande toenadering tot Heidegger; dit schijnt ons moeilijk te verenigen met zijn waardering van het Paulinische en Johanneïsch kerugma. Naar onze

mening is Bultmann's overeenstemming met Heidegger in wezen geringer dan sommige uitspraken doen vermoeden. Bultmann kan misschien de existentie-philosophie als natuurlijke onderbouw van zijn theologie zien, op analoge wijze als de Aristotelische wijsbegeerte de onderbouw vormt van de Rooms Katholieke theologie, maar het kernpunt ligt zonder twijfel in zijn gebondenheid aan het Paulinisch en Johanneïsch kerugma. ¹⁾

Wij willen trachten uiteen te zetten wat dit kerugma voor Bultmann betekent. Jezus „naar het vlees” kennen wij niet meer. Bultmann schreef weliswaar een boekje: *Jesus*, maar dit betrof de verkondiging van Jezus, niet zijn leven. ²⁾ Jezus droeg geen leer voor over zichzelf; Hij riep niet op tot geloof aan zijn eigen persoon. Door zijn optreden werden de mensen wel voor de eis der beslissing gesteld, maar dat was niet de beslissing voor zijn historische persoon. Het „factum” van zijn persoon, het *dat* van zijn gekomen-zijn is het eschatologisch gebeuren.

Voor Paulus — wiens opvatting, gelijk wij zeiden, Bultmann tot op grote hoogte schijnt te delen — is het *dat* van het kruis van Jezus het beslissende. Paulus zwijgt over Jezus naar het vlees; hij zegt daarvan slechts dat Jezus een Jood was — het dringt blijkbaar onvoldoende tot Bultmann door, dat in dit „slechts” heel Gods bemoeienis met Israël onder het Oude Testament verscholen is. Het zich op piëtistisch-stichtelijke wijze verzinken in het lijden van Jezus is Paulus ten enenmale vreemd. ³⁾

Het eschatologisch gebeuren — Jezus Christus — betekent het keerpunt der aeonen. Als dit gebeuren voor iemand beslissend is geworden weet hij, dat hem de zonden van zijn verleden vergeven zijn; hij verstaat op een nieuwe wijze zichzelf, hij heeft een toekomst, die is gequalificeerd door liefde.

In de prediking is het eschatologisch gebeuren — Jezus Christus — tegenwoordig. De apostelen verkondigen zijn opstanding; dit betekent, dat een historisch persoon verhoogd werd tot de rang van het actuele, eschatologisch gebeuren. Door de opstanding wordt de Verkondiger tot de Verkondigde, omdat het *dat* van zijn verkondiging het beslissende is; zijn persoon, maar niet zijn persoonlijkheid. De kruisiging van Christus wordt tot het eschatologisch gebeuren gemaakt, dat zich voltrekt, als het woord verkondigd wordt. Het Christusgebeuren zet zich voort in de verkondiging.

Het lijden en sterven van Jezus is niet slechts een factum van het verleden, maar tegenwoordigheid. De opstanding is niet een objectief te constateren factum; geloof aan de opstanding is ident met geloof, dat in het verkondigde woord Christus zelf spreekt. Het eschatologisch *nu* van de opstanding is niet een voorbijgegaan moment in de reeks momenten van de voortvloeiende tijd, maar het is dáár tegenwoordigheid, waar de prediking klinkt. *Nu* is het de welaangename tijd (2 Cor. 6 : 2).

Bultmann's inzichten hebben, sinds hij zijn theologisch-wetenschappelijke geschriften publiceert, geen ingrijpende wijziging ondergaan. Dat

¹⁾ cf G. u. V., pag. 294 seqq.

²⁾ Prof. D. Rudolf Bultmann, *Jesus*, 1926.

³⁾ Th. d. N. T., pag. 389.

hij na de laatste oorlog zozeer de aandacht trekt, is aan verschillende omstandigheden toe te schrijven. De liberale theologie heeft in Duitsland geen belangrijke vertegenwoordigers meer. Op zichzelf zou dat Bultmann niet verontrusten; hij meent echter, dat wat als winst van deze theologie vastgehouden moest worden, geheel door de geest der restauratie verloren dreigt te gaan. De liberale theologie probeerde in elk geval energiek aansluiting bij het bewustzijn van de moderne mens te zoeken, en de Bijbelse boodschap voor hem te vertalen. Sinds de dagen van David Friedrich Strauss trachtte de theologische wetenschap de aanstoot van de mythologie in de Bijbel weg te nemen, en het wezenlijke door te geven in een vorm, die de moderne mens toesprak.

Bultmann is van mening, dat de liberale theologie bij deze „Entmythologisierung” ook het wezenlijke, het kerugma prijs gaf; haar intentie moet echter onverzwakt worden vastgehouden. Het streven van Bultmann is nu om de Bijbelse boodschap te „ontmythologiseren”, zonder het kerugma te verliezen. Hij past niet de vroegere procedure toe om het wezenlijke uit te pellen, maar beoogt, wat in het Nieuwe Testament in mythologische vorm gezegd is, existentieel te interpreteren. In zijn genoemde verhandeling van 1942 vat hij dit thema met kracht aan en sinds dien dwingt hij de theologische wereld in Duitsland zich met hem „auseinander zu setzen”.

De bundel: *Kerygma und Mythos* (1948) geeft een goed beeld van de discussie rondom de „Entmythologisierung”. Er is in afgedrukt het artikel van Bultmann, met sympathiebetuigingen en tegenartikelen van anderen, en ook nog een repliek van Bultmann tegen één van zijn bestrijders.

Het wereldbeeld van het Nieuwe Testament is mythisch, aldus Bultmann in dat artikel. De wereld heeft drie verdiepingen; bovennatuurlijke machten grijpen in het leven der mensen in; wonderen zijn niet zeldzaam. In mythologische taal heet het, dat de Zoon van God, die tevoren in de hemel vertoefde als een praeëxistent goddelijk wezen, op aarde verschijnt als mens. Zijn dood aan het kruis is de verzoening van de zonde. Zijn opstanding is het begin van de kosmische catastrofie, waardoor de dood tenietgedaan wordt. De opgestane wordt in de hemel verhoogd aan de rechterhand van God. Hij zal weerkomen om zijn heilswerk te voltooien; dan zullen de opstanding der doden en het gericht plaats vinden. Geen mens, zegt Bultmann, houdt meer in ernst vast aan het Nieuw-Testamentisch wereldbeeld. „Erledigt” zijn de verhalen van de hemel- en hellevaart van Christus; „erledigt” is de verwachting van de op de wolken terugkomende zoon des mensen. En men kan niet electrisch licht en een radiotoestel gebruiken en moderne medische middelen aanwenden, en dan nog aan de geesten- en wonderwereld van het nieuwe Testament geloven.

De opstanding van Jezus is, volgens Bultmann, het ontstaan van het geloof in de harten der discipelen, dat Jezus de Heer is. Het verhaal van het lege graf van Jezus is een legende. Paulus heeft de traditie van het lege graf niet gekend. Paulus geeft in 1 Cor. 15 weliswaar een opsomming van een aantal verschijningen van de Opgestane aan de zijnen, maar hierdoor verzwakt hij zijn verkondiging. Het Woord, het kerugma, is niet

„ausweisbar”, het heeft geen zichtbare of tastbare legitimatie. De praëxistentie van Christus is de mythologische uitdrukking daarvoor dat God in Christus handelde.

In het voorafgaande hebben wij Bultmann hoofdzakelijk zelf laten spreken. Wij willen nu nog enige critische opmerkingen maken over de opvatting en het pogen van Bultmann. De felheid van het optreden van Bultmann, tezamen met de evidente zwakheid van verschillende zijner argumenten, mag ons er niet toe brengen onze reactie door sentimenten te laten beheersen. Laten de orthodoxe en de liberale theologie zich maar aan het spervuur van deze man blootstellen. Zij zullen er wél bij varen, zij het doordat het hen dwingt zich beter dan voorheen te wapenen, zij het doordat wat voos en onvruchtbaar is weggeblazen wordt. Er is in ieder geval veel van Bultmann te leren, zowel formeel als materieel.

Bultmann's appèl tot „Entmythologisierung” spreekt ieder aan, wien de disqualificatie van het mythische als een erfenis van de Aufklärung eigen is. Bij nader onderzoek rijst er echter twijfel aan de wetenschappelijke houdbaarheid van deze term. De academische wetenschap heeft het mythische gerehabiliteerd, en het modern wetenschappelijk bewustzijn ruimt er weer een plaats voor in. De geschriften van Professor Van der Leeuw kunnen ons hierover rijkelijk instrueren. Bultmann zelf geeft ook toe, dat er in zijn opvatting ook een rest aan mythologie schuilt voor het besef van de aufgeklärte, moderne mens. Deze mythologie bestaat daarin, dat het kruis van Jezus het eschatologisch gebeuren genoemd wordt. Bultmann meent echter, dat hij dit mythologische zuiver existentieel tot uitdrukking bracht.

Als de moderne mens ook Bultmann's boodschap nog ervaart als mythologie, blijkt daaruit, dat de term „Entmythologisierung” de zaak waar het om gaat niet zuiver weergeeft. Wellicht deed Bultmann beter door te spreken van de vertaling van de Bijbelse boodschap.

In zijn artikel in: *Kerugma und Mythos*, begint Bultmann met te zeggen, dat de „Entmythologisierung” wordt geboden doordat het antieke wereldbeeld moest wijken voor nieuwere astronomische inzichten. Het is onmiskenbaar dat de profeten en apostelen niet het wereldbeeld hebben van Copernicus, van Newton of van Einstein. Wij moeten echter ten stelligste ontkennen, dat de veranderingen in het wetenschappelijk wereldbeeld op zichzelf bijvoorbeeld de Bijbelse notie van hemel in wezen zouden aantasten. „Hemel” is in de Bijbel meer een dynamistische, dan een abstract-ruimtelijke notie. In een geschrift, dat in dit najaar verschijnt: *Het mythologische, het theoretische en het Bijbelse wereldbeeld*, gaan wij breder dan in dit artikel mogelijk is, op deze dingen in.

Sterk schijnt Bultmann te staan, als hij op grond van de Bijbel zelf het „ausweisbare” van de openbaring disqualificeert. De openbaring is verborgen. Er is, zegt Bultmann, slechts één wonder, dat der openbaring ¹⁾. Het wonder is de „nicht-ausweisbare” daad Gods, waardoor Hij de zonde vergeeft. De wonderen van Jezus moeten als gebeurtenissen in het verleden aan de critiek worden overgegeven. De wonderen van Jezus, schreef

¹⁾ G. u. V., pag. 214 seqq.

Bultmann in 1933, kunnen slechts betekenis hebben, voorzover ze als getuigenissen tot de prediking van Jezus behoren. Maar dan zijn zij gekenmerkt door dezelfde „Zweideutigkeit” als Jezus zelf. Het was niet objectief vast te stellen, dat Jezus het eschatologische heilsgebeuren is, en het is niet te constateren, dat een wonder van Jezus een daad van God is. Volgens het Evangelie van Johannes bracht, zo merkt Bultmann op, het doen van een wonder Jezus aan het kruis.

In aansluiting aan wat Bultmann zelf hierover zegt, merken wij op, dat de Bijbel de opstanding van Jezus niet als „ausweisbar” voorstelt. Volgens Bultmann zou de Bijbel de verschijning van de Opgestane als een „beglaubigendes Mirakel” voorstellen; een gestorvene keert in het leven van de diesseitige wereld terug. ¹⁾ Het onbevangen lezen van de Bijbel laat ons iets anders zien. Voor de herkenning van de Opgestane is geloof nodig; niet het zichtbare en tastbare van Jezus' verschijningen blijkt de discipelen te overtuigen, maar zijn uitleg van het profetische woord.

Ons grootste bezwaar tegen Bultmann's opvatting is, dat er ternauwernood plaats in is voor de „synoptische” Jezus. Men krijgt de indruk dat Jezus Christus in Bultmann's uiteenzettingen een onpersoonlijk gebeuren is, dat de mens voor de beslissing stelt. Een betrekking tot de verhoogde Christus houdt Bultmann voor mythologie. Niet Jezus, de Zoon van David, is tegenwoordig in het kerugma, maar het eschatologisch gebeuren, dat Jezus was. Het ging meer om het *dat* van Jezus' verschijning dan om het hoe. Bultmann's „Entmythologisierung” van de opstandingsberichten hangt samen met het verbleken van de trekken van de Jezus, die de Evangelieën verkondigen. Er is een onverbrekkelijk verband tussen de actuele manifestatie van het „Ik” van Jezus en tussen zijn „lichamelijke” opstanding. Met het ene verliest men het andere. Woorden van Jezus als: „Volg Mij”, „Komt tot Mij die vermoeid en beladen zijt”, moeten door Bultmann zó worden uitgelegd, dat er van een persoonlijke betrekking tot Jezus niet meer gesproken kan worden. Van verzoening door Jezus, de Hogepriester, kan zo geen sprake zijn, en evenmin van zijn Koning-zijn.

Wij ontkomen niet aan de indruk, dat Bultmann ondanks zijn sterke accentueren van de existentiële interpretatie, zich niet geheel ontworstelde aan de macht van het rationalistisch denken. Typerend is, dat Bultmann ergens opmerkt, dat het vermogen van Paulus om abstract te denken niet ontwikkeld was, zodat hij „geestelijk lichaam” niet van „stoffelijk ichaam” kon onderscheiden. ²⁾ De „Entmythologisierung” wordt hier blijkbaar als een functie van het abstracte denken gezien.

Ik eindig met een citaat van een leerling van Bultmann, de predikant Harbsmeier, die zich inspant om begrijpelijk te maken, wat Bultmann beoogt. Nadat hij de noodzakelijkheid van Bultmann's appel heeft onderstreept, schrijft hij: „Ich selbst bin der Meinung, dass das ganze Bultmannsche Unternehmen an einer gewissen Starrheit und Enge der Begrifflichkeit leidet und sehr stark nur an einen relativ kleinen Ausschnitt unter den „Gebildeten unter ihren Verächtern” gerichtet ist, der im Stande ist, in solch anspruchsvoller und konzentrierter Begrifflichkeit selbständig

¹⁾ K. u. M., pag. 49.

²⁾ Th. d. N. T., pag. 194.

zu denken. Man hört nur selten das Herz, aber unnachgiebig den Scharfsinn eines Denkers reden, den man kennen muss um zu wissen, dass auch das Herz dabei beteiligt ist Es ist wohl richtig, dass sich in der von Bultmann dargebotenen Form nur wenige Menschen verstehbar angedet fühlen. Aber auch Bultmann wird seinen Uebersetzer finden. Und das ihm in einer umfassenden und durchdachten Gründlichkeit alles an die Hand gegeben ist, um heute die Botschaft vernehmlich zu sagen, davon bin ich mit groszer Dankbarkeit überzeugt".¹⁾

Deze leerling van Bultmann ontving een heilzame impuls van zijn leermeester; Bultmann hielp hem allerlei spinrag weg te vagen. Voor Harbsmeier is het Evangelie echter veel voller, dan zoals het in Bultmann's geschriften tot uitdrukking komt. Terwijl Jezus Christus voor Bultmann het eschatologisch gebeuren is, dat tot een beslissing dringt, en waardoor de vergeving van de zonde is, is Jezus Christus voor Harbsmeier een priesterlijke, koninklijke gestalte. En toch hielp Bultmann hem Jezus zó te kunnen zien. Wellicht kan Bultmann aan meerderen deze dienst bewijzen.

Odijsk (Utr.)

T. DOKTER.

¹⁾ Götz Harbsmeier, K. u. M., pag. 77 seq.

Boekbesprekingen.

Hellmuth Frey: Das Buch der Heimsuchung und des Auszugs. Kapitel 1—18 des zweiten Buches Mose. Calwer Verlag, Stuttgart. Prijs f 8.15.

De prediking van het Oude Testament levert vele moeilijkheden op. Spreekt het Oude Testament alleen voor zichzelf of is het geoorloofd het met het Nieuwe Testament op de achtergrond te interpreteren. Mag. Hellmuth Frey stelt zich op het laatste standpunt en legt de hoofdstukken 1—18 van het boek Exodus voor aan de Christelijke gemeente onder de veelzeggende titel: „das Buch der Heimsuchung und des Auszugs". Veelzeggend, omdat Frey zijn boek een bijzondere zending wil geven „an unsre Gegenwart, in der alle Zeichen darauf weisen, dasz die Gemeinde Christi sich für eine neue Wüstenwanderung bereit zu machen hat". Schrijvers ervaringen — blijkbaar was hij kriegsgevangene in Wereldoorlog 2 — hebben hem in deze richting gestuurd. Ook de „Theologische Besinnung" (pag. 96—103) is somber gekleurd: „am Abend der Welt", „nicht nur ertrinkt heute die Welt im Leiden" (pag. 211) „Aber auch dort, wo die Welt heute noch nicht durch Zertrümmerung und Sterben gegangen ist und die Gemeinde noch ungestört ihres Glücksstandes und Heimatrechtes genieszt, fängt man dunkel an zu ahnen, dasz es mit Riesenschritten der Wüste zugeht".

Men kan dit alles overdreven vinden, wij geloven, dat wij ons te lang gezond hebben in een gelukkige tijd met een dienovereenkomstige interpretatie van het O.T. De geschiedenis van het Volk Gods is niet over beschaduwde wegen gegaan, maar door de hete woestijn, met veel lijden, ook toen eindelijk het beloofde land Kanaän bereikt was. Frey heeft hier oog voor gehad en zijn commentaar is voor de prediking van groot belang, omdat zijn exegese ook wetenschappelijk verantwoord is. De diepten van de tekst vinden weerklank in de wijze, waarop Frey commentaar levert, vgl. bijv. enkele regels van pag. 45 (n.a.v. Ex. 3 : 3) „Es beginnt mit dem Öffnen einer Tür von Gott her. Ein Engel Gottes erscheint . . . Im Gefolge davon erschlieszt sich dem Mose ein Schauen, das nicht im Bereich unseres Beliebens und unserer Anstrengungen liegt, sondern Geschenk ist. Da schaute er . . . und siehe . . . Im Ausdruck schwingt noch der Überraschungscharakter dieses Schauens".

Voor een goed commentaar op het Oude Testament, speciaal met het oog op de prediking, wordt dit boek van harte aanbevolen.

Amsterdam

J. T. N.

Prof. Dr H. de Vos: „De wijsbegeerte van de godsdienst” (Servires Encyclopaedie, afdeling Bijbelwetenschap en Theologie B 46—5). „Servire” — Den Haag 1950. 86 pag. geb. f 1,90.

Prof. De Vos geeft in deze monografie van Servire een overzicht van de verschillende pogingen, om tot een wijsbegeerte van de godsdienst te komen. Na bespreking van de verschillende verhoudingen, die door de wijsgeren tussen wijsbegeerte en godsdienst zijn aangegeven, pleit hij, in tegenstelling tot het Thomisme, voor een dualistische opvatting t.a.v. de verhouding van filosofie en godsdienst. De godsdienstfilosoof ziet zich voor allerlei vragen geplaatst. In het bijzonder voor die inzake het wezen en de waarheid van de godsdienst. Kenmerkend voor schrijvers uiteenzettingen is de nadruk, die hij legt op het vermogen van divinatie, waarop godsdienstige kennis berust, d.w.z. een mogelijkheid, door God in de mens gelegd en geactualiseerd. Liever dan van een „religieus apriori” (Troeltsch) spreekt schrijver hier van een „Semen religionis”. De openbaring vindt een zekere weerklank in het denken. Na weergave van het naturalistische en idealistische pogen om tot een wijsbegeerte der godsdienst te komen volgt een uiteenzetting over de wereldbeschouwing der christelijke godsdienst, die hij uitgedrukt vindt in de woorden schepping, val, verzoening en verlossing. Wat van de christel. wereldbeschouwing geldt, is ook van toepassing op de natuur- en cultuurbeschouwing. Bij het geloof komt het op feiten aan. De incarnatieleer staat en valt met de historiciteit van Jezus. Door in een Christus-idee te geloven, verschuift men het probleem: vanuit wetenschappelijk standpunt is zo'n idee evenmin geloofwaardig als de historiciteit van Jezus: het komt op het geloof aan!

Schrijver besluit dit boekje, dat aandacht verdient om de reëel-bijbelse wijze, waarop het de vragen inzake godsdienst en wijsbegeerte wil benaderen, met de opmerking, dat de godsdienst, voor hem de christelijke, „een zeer positieve bijdrage te leveren heeft tot de wereldbeschouwing” (p. 83).

Een korte uiteenzetting van de poging, door de „Wijsbegeerte der Wetsidee” ondernomen, om tot een christelijke wijsbegeerte te komen, ware binnen het bestek van dit boekje wellicht op zijn plaats geweest.

Zwolle.

G. v. H.

Heinz-Horst Schrey: Existenz und Offenbarung. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947. 170S. Brosch.

Dit interessante boek van een in Nederland nog vrijwel onbekende Duitse theoloog verdient de grootste aandacht van ieder, die zich met de vraag naar de verhouding van theologie en filosofie bezighoudt. — Deze verhouding is volgens de schrijver niet toereikend gepeild, wanneer de filosofische terminologie wordt gezien als de „forma” waarin de theologische „materia” gestalte krijgt. Ook thematisch zijn filosofie en theologie met elkander verbonden, omdat in beide de menselijke existentie tot thema wordt. De grote vraag van dit boek is nu, hoe de filosofische analyse van de existentie zich verhoudt tot wat theologisch over de existentie gezegd moet worden. Hier ziet de schrijver de verhouding zich verdichten tot de figuur van het „Vorverständnis” in de stijl van Rud. Bultmann, die enige keren met instemming wordt aangehaald. De „existentiale” analyse toont de „Zeitlichkeit” als de beslissende „Existenzial” (Heidegger), de „Verfehlung der „Zeitlichkeit” en de daarin gegeven schuld als het gezochte „Vorverständnis der Existenz” (S. 142).

Het grootste gedeelte van dit boek wordt gewijd aan de filosofische analyse van het „wezen” van de existentie: het wezen van de existentie is de „Zeitlichkeit”, de mens het Inter-esse in de drie dimensies van de tijd („existentiale Analytik”) — ieder van deze dimensies heeft een zekere „Mehrwertigkeit”, waardoor tussen deze dimensies een dialectische verhouding bestaat („existentiale Dialektik”) — de taak van de mens is het dialectische evenwicht tussen deze dimensies te vinden en zo de „gerechtigheid” te verwerkelijken, de Wet te vervullen en in een „Erfüllung der Zeit” werkelijk te zijn. Dit echter is onmogelijk, de werkelijkheid van de existentie valt in een „Verfehlung der Zeitlichkeit” niet met zijn „eigenlijkheid” samen. Mens-zijn is „ein bruchstückhaftes Dasein, dessen Signaturen die Aporie und die Verfehlung sind” (S. 128). Dit wordt door de mens als schuld erkend („existentiale Aporetik”). Uitvoerig wordt dit toegelicht aan de beide extreme vormen van deze „Verfehlung” bij Dilthey (S.13—35)

en Nietzsche (S. 36—63). De nood van de existentie die in de „existentiale” analyse ontdekt wordt is zo zijn „Unerfülltheit”, in leed en schuld „erfährt das Dasein in defizienter Weise die Erfüllung der Zeit als sein eigentliches Ziel” (S. 127).

Het antwoord op deze „Defizienz” van de existentie, de „gerechtigheid”, is de Openbaring in Christus, die de Wet vervult. In geloof, hoop en liefde komt de mens tot zijn gerechtigheid en zo tot de „Erfüllung der Zeit”: daar is het dialectische Inter-esse van de dimensies van de tijd gevonden, omdat Christus als Heer van de tijd erkend is.

Het grootste bezwaar tegen dit boek moet wel zijn, dat in de analyse van het wezen van de existentie ontologie en ethiek, het „Existentiale” en het „Existentielle” niet scherp gescheiden blijven. Wel zijn „Analytik” en „Dialektik” strak „existential” gehouden, maar wat de schrijver de „existentiale Aporetik” noemt is veeleer een „existentiële Aporetik”. „Die Zeitdimensionen fordern den Menschen, die gerechte Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, so dass jede Dimension in ihrer Eigentlichkeit erhalten bleibt und doch den gemässen Anteil am Existieren empfängt” (S. 115). Moge de ontologische mogelijkheid van deze „gerechte Entscheidung” dan in het wezen van de „Zeitlichkeit” zelf liggen, in de vraag naar de werkelijkheid van deze „gerechtigheid” is het ontologische en „existentiale” vlak verlaten: schuld is geen „Existential” meer.

Dat neemt niet weg dat dit boek een zeer belangwekkende confrontatie is tussen de „existentiefilosofie” (dit meer als aanduiding van een bepaalde problematiek dan als aanduiding van een bepaalde filosofie — want de schrijver bewaart een kritische distantie zowel ten opzichte van Jaspers als ten opzichte van Heidegger) en de theologie, belangwekkend vooral daardoor, dat op het voetspoor van Rud. Bultmann het vraagstuk van een „Vorverständnis” enz. hier nog eens weer met de meeste nadruk aan de orde wordt gesteld. Wanneer wij ons niet vergissen is dit een van de belangrijkste boeken, die na de oorlog in Duitsland op theologisch terrein verschenen zijn.

Rolde.

J. S. W.

Marcel Reding: Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, G. Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1949. 240 S. Leinw. DM. 11.50.

Helmut Kuhn: Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. 173 S. Brosch. DM 4.80.

Twee critische overzichten van de existentiefilosofie, beide van R.K. zijde. M. Reding geeft een critiek op de verschillende richtingen in deze filosofie, H. Kuhn legt zich hier een beperking op: „Wenn ich . . . von Existenzphilosophie in der Einzahl spreche, meine ich eine Philosophie vond der Art der Philosophie Sartres” (S.6) — wat niet wil zeggen, dat alleen het denken van Sartre hier ter tafel komt, maar wel, dat het denken van Sartre „typisch”, het denken van G. Marcel daarentegen „untypisch” is.

Het boek van M. Reding is geschreven als een „apologie” van het thomistische begrip van de „existentia” en een gedegen voortzetting van de Scholastiek: zeer scherpzinnig en koel, ten slotte weinig bevredigend. Het meest interessant in dit boek is het slothoofdstuk „Von der Existenzphilosophie zu einer Philosophie der Gesamtwirklichkeit” (S. 229ff.), waarin een poging wordt gedaan de tegenstelling tussen existentie en „Gegenstand”, tussen natuur en „geschiedenis” op te heffen. Hier roept de schrijver de in de nieuwere physica zich ontwikkelende inzichten te hulp: de waarschijnlijkheidswetten maken het „höchst wahrscheinlich, dass die Natur eine Geschichte hat” (daarvoor hebben we de nieuwere physica niet nodig), en zelfs „eine gewisse Geschichtlichkeit” (S. 233). Existentie is „Geschichtlichkeit” wil echter zeggen: existentie heeft niet geschiedenis, maar is zijn geschiedenis, existentie heeft geen vrijheid, maar is zijn vrijheid. Verder beroept de schrijver zich op Pascual Jordan, die „dem intraatomaren Geschehen eine wirkliche Entscheidungsfreiheit zuschreibt” (wat alleen mogelijk is door aan deze woorden hun eigenlijke zin te ontnemen) en komt zo tot de wonderlijke stelling „dass man in Bezug auf die Kernphysik mehr aus der Ethik als aus der Mechanik lernen könne” (S. 233). Op deze

weg naar een „Philosophie der Gesamtwirklichkeit“ weigeren we M. Reding te volgen, al zijn we bereid te erkennen, dat in deze richting zeker verder gewerkt moet worden. — Tenslotte wijst M. Reding heen naar de R.K. Kerk als de ruimte van de eigenlijke existentie in de stelling, dat „nur die subjektive Aneignung einer objektiv möglichst gesicherten Wahrheit existenzaufbauend sein kann“ (S. 236). Inderdaad: nergens is de Waarheid meer „gesichert“ dan in de R.K. Kerk, maar ook: nergens is de existentiële filosofie aantrekkelijker dan in zijn verzet tegen een zo „gesicherte“ waarheid.

Het werk van H. Kuhn, dat ook in een Engelse vertaling onder de titel „Encounter with Nothingness“ in Amerika verschenen is, is vooral voortreffelijk als een typering van de „stemming“ van de existentiële filosofie, die hij met rake beelden, die zich onmiddellijk in het geheugen vastzetten, weet te treffen. „Die Existentialisten schlugen den Weg nach Golgotha ein. Aber dort angekommen finden sie auf der leeren Stätte nichts als zwei Schächer, die an ihren Kreuzen verenden“ (S. 7). Daarmee is de existentiële filosofie in de stijl van Sartre voortreffelijk getypeerd. Zo weet de schrijver telkens met goed gekozen beelden ingewikkelde begrippenanalyses af te grenzen en te verhelderen. Belangrijk is ook, dat de schrijver de existentiële filosofie volgt in zijn neerslag in de literatuur. Moge dan het oordeel over Kierkegaard en over Jaspers niet in alle opzichten juist zijn en het oordeel over Karl Barth een voortzetting van de in R.K. kringen gemeengoed wordende „mythe“, als inleiding op de existentiële filosofie is dit werk uitstekend.

Rolde.

J. S. W.

Ds J. G. Feenstra: De Dordtse Leerregelen.
2e veranderde druk. Uitg. J. H. Kok N.V., Kampen. geb. 4.50.

Een tweede druk van deze toelichting op de Dordtse Leerregels. Hoewel door weinigen gelezen, formuleren deze leerregels de voornaamste dogmata der Gereformeerde gezindte. Een boek als dit zal voor wie deze leerregels beter wil leren kennen, van dienst kunnen zijn. De dialectische theologie stelt veel vragen over de punten, die in de Dordtse leerregels worden beleiden. Vooral inzake de praedestinatie is het laatste woord nog niet gevallen. Ds. Feenstra houdt in zijn toelichtingen daar rekening mee. Een inleiding, waarin schrijver het dialectische standpunt afwijst, gaat vooraf.

Zwolle.

G. v. H.

Dr H. J. Langman: Kuyper en de volkskerk,
een dogmatisch - ecclesiologische studie.
J. H. Kok N.V., Kampen. 1950. 292 blz.

Deze dissertatie handelt over Kuypers gedachten aangaande de volkskerk. Omdat volk en staat nauw met elkander verbonden zijn komt deze telkens ter sprake, terwijl ook breedvoerig wordt stilgestaan bij K. opvatting aangaande het wezen der kerk. Schr. onderscheidt in Kuypers ontwikkeling twee perioden: de eerste loopt van 1860—1890; de tweede van 1890—1905. Verder tekent schr. het milieu en de achtergronden (heimwee naar een moederkerk, a Lasco's kerkbegrip, Hegels filosofie) waaruit K. critiek op de volkskerk voortkwam; vervolgens de critiek van oude en nieuwere theologen (Hoedemaker, Kromsig, Haitjema, v. Ruler, Barth) op Kuyper om tenslotte een eigen visie te geven.

Schr. gaat accoord met K. critiek op de onchristelijke vermenging van bloed en Geest, natie en Doop in de gedachten van vele verdedigers van de volkskerk. Sedert Pinksteren is het begrip volk geschrapt in de kerk, omdat zij oecumenisch wijd geworden is. Niet de grens van een land vormt de kerk maar de Geest. Hier verdwijnt dus de natie uit het gezichtsveld. Evenwel om spoedig weer te keren. Immers (aldus schr.) de genade sluit zich aan bij de natuur, wordt gegoten in de vorm van de schepping; dus sluit de kerk zich aan bij de natie. Hier ligt m.i. de kern van de zaak. K. zou het laatste niet gezien hebben. Vandaar zijn breuk met de volkskerk. K. heeft echter altijd beweerd dat de genade regeneratief is en aldus terugrijpt op de schepping! De oorzaak van dit onlogische element bij K. ligt in zijn afkeer van de volkskerk in verwaterde vorm volgens schr. (zie zijn preek Vrijheid). Had hij dus de ware orthodoxe volkskerk gekend, hij zou haar niet bestreden hebben. — Doch ligt de vraag niet iets dieper? Het gaat er om of K. ook een verantwoordelijkheid gezien heeft tegenover het volk, en die is

onbetwistbaar aanwezig geweest, maar anders gegoten en gevormd dan in de vorm van een volkskerk. K.kerk sluit ook aan bij de natie, maar is anders gemodelleerd.

Aangaande de verhouding van de polen kerk en staat verschilt schr. van K. Hij benadrukt de institutaire zijde van de kerk. Zij laat haar licht schijnen voor het oog van de overheid, is de critische instantie voor haar. K. kende slechts de indirecte beïnvloeding via Christelijke partij, pers en geest op de overheid. Schr. kent dit ook; de kerk als organisme, de leden als zoutend zout. Maar hiernaast acht hij de roeping der institutaire kerk van belang van de eerste orde. Immers de overheid moet in het handhaven van recht en orde ruimte voor de kerk scheppen en zodoende het koninkrijk bevorderen. Als zij moet voorgelicht, doet de kerk dit. — De vraag is hier of er niet te veel geschermd wordt met het ideaal van de theocratie, imperialisme van het woord. Wees practisch: op welk terrein moet de kerk voorgelicht? Op zedelijk terrein: dit kunnen toch beter individuele kenners dan ambtsdragers doen? Op politiek terrein: weten Ds hier bar veel van af? En wanneer de overheid in barbarij ontaardt, is dan de kerk niet al het meeste van haar invloed op het leven kwijt, dus een onbeduidend hoopje geworden? Moet de kwestie niet op practisch gebied uitgevochten worden, dan blijft toch zeker nog de vraag over of het gebed van de gemeente in Tim. zo rekbaar is als veelal gemeend wordt.

Toch is deze dissertatie van groot gewicht voor het verstaan van de motieven die K. er toe brachten de hervormde kerk te verlaten. Schr. eindigt met de wens dat de verbroken eenheid met deze kerk weer hersteld worde. Het lezen van deze diss. kan wellicht meewerken tot verheldering van de problematiek van deze breuk.

Kampen.

B. WENTSEL.

Emanuel Hirsch: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Lieferung I-V. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

De bedoeling van dit werk is een overzicht te geven van de „evangelische Theologie” van de tijd, die met de jaartallen 1648 en 1870 ongeveer kan worden afgegrensd, en zijn interdependentie met de gehele geestesgeschiedenis en cultuurgeschiedenis van deze tijd te tonen. Het is vooral door het feit, dat Em. Hirsch steeds weer de religieuze en theologische ontwikkeling stelt tegen de achtergrond van de geestesgeschiedenis van deze tijd, dat dit werk van zeer grote betekenis is. Deze eerste afleveringen tonen, dat dit gebeurt met een grondige kennis van zaken, en met een grote nauwkeurigheid in de terugkeer tot de „fontes”: geen wonder, waar dit werk uit „lebenslänglicher Beschäftigung mit dem Stoff” (S. XIII) is voortgekomen. Het is onmogelijk meer te geven dan een kort overzicht van de inhoud van deze eerste afleveringen:

Op een inleiding over „Die allgemeine Lage der Kirchen nach 1648” volgt een hoofdstuk, dat gewijd is aan Hugo Grotius en zijn natuurrechtelijke, van Openbaring en kerkelijk gezag zich voorzichtig verwijderende, beschouwingen over Kerk en Staat enz. „Es ist das erste Beispiel der Herauslösung eines grossen und entscheidenden menschlichen Lebensgebietes aus . . . der biblisch-dogmatischen Vormundschaft” (S. 22). De volgende hoofdstukken handelen over de Staatsleer van de Engelse Verlichting, vooral over Thomas Hobbes en John Locke — ook het „Tractatus theologico-politicus” van Spinoza wordt even met weinig sympathie besproken — en over Pierre Bayle, de grote strijder voor verdraagzaamheid en „der Sturmvogel, der der radikalen französischen Aufklärung voraufliegt” (S. 64). ten slotte over Pufendorf en Thomasius — interessant is de analyse van de strijd tussen Pufendorf en de Lutherse theologen, „der grosse wissenschaftliche Streit, in dem die lutherische Orthodoxie sich eine klare und eindeutige Niederlage zugezogen hat” (S. 84). — Op een heel ander terrein brengen ons de beschouwingen van Em. Hirsch in II. Buch: „Der Wandel des philosophischen Weltbildes und der Glaube an Gott”, dat de betekenis toont van de ontwikkeling van de natuurwetenschappen voor de religieuziteit en voor de theologie, de gevolgen van de vernietiging van het aan Aristoteles ontleende „christelijke” wereldbeeld door Copernicus enz. en dat de lezer in aanraking brengt met Copernicus, G. Galilei en Is. Newton, maar ook met Descartes en Hobbes. — Diep ingrijpende invloed hebben deze ontwikkeling van het aan het kerkelijk gezag zich onttrekkend „natuurrecht” en de

opkomst van de mathematische, de wereld in zijn wetmatigheid ontdekkende, natuurwetenschappen gehad op het geloof en op de voorstelling van God en van Zijn verhouding tot de wereld: er voltrekt zich een „Entzauberung der Welt” (B. Bekker) en de kritische houding tegenover de Kerk en de H. Schrift wordt sterker. — Interessant is vooral III. Buch: „Natürliche Religion und christliche Offenbarung im west-europäischen Denken”. Hier geeft Em. Hirsch eerste een hoofdstuk over de beginnende wetenschappelijke Bijbelcritiek en over de Bijbelbeschouwing van Hugo Grotius en Joh. Coccejus. Een volgend hoofdstuk handelt over de opkomst van een van het Christendom onafhankelijke godsdienstwetenschap (Herbert van Cherbury). Verder volgen dan nog hoofdstukken over de godsdienstige opvattingen van John Locke, over het Engelse Deïsme (John Toland, A. Collins, M. Tindal met zijn „Christianity as old as the Creation” van 1730, Th. Morgan en Th. Chubb) en over de door de Kerk gegeven critiek op het Deïsme.

De grote waarde van dit boek is stellig gelegen in het feit, dat het de innerlijke noodwendigheid toont van de weg, die de „evangelische Theologie” in de vorige eeuwen gegaan is in confrontatie met de aan het kerkelijk gezag zich onttrekkende geestesgeschiedenis en dat het Em. Hirsch werkelijk gelukt hier een „Schicksalszusammenhang der Bewegung” (S. XII) aan te wijzen.

Rolde.

J. S. W.

Prof. Dr M. C. van Mourik Broekman: Geestelijke stromingen in het Christelijk Cultuurbeeld, H. Meulenhoff, Amsterdam z.j. (1949), 394 blz.

Dit helder en goed geschreven boek geeft een schets van de „geestelijke stromingen” die in onze (nog) door het Christendom gestempelde cultuur „een vrij belangrijke plaats zijn gaan innemen” (blz. 11). Deze „geestelijke stromingen” worden verdeeld in drie groepen, die niet altijd scherp gescheiden zijn maar veelal met elkander in wisselwerking staan.

1. Onder Oosterse invloed ontstane stromingen. Hier worden behandeld de Theosofie (Blavatsky, Annie Besant), de Orde van de Ster met de merkwaardige Krishnamurti, de Vrij-Katholieke Kerk en ten slotte het Soefisme met Inayat Khan. Zeer terecht zegt de schrijver van de Theosofie: „Er heeft een eclectische behandeling van Indische gegevens plaats. . . . (De Theosofie) schuift Oosterse en Westerse beschouwingen ineen. . . . Tot uiting komt een negentiende-eeuwse strekking in voorstellingen en verwachtingen” (blz. 83).

2. Stromingen van Amerikaanse herkomst. Hier bespreekt de schrijver de „Christian Science” en de in het verlengde daarvan liggende „New Thought” en „Mind Cure”, verder „Revivalism” en de Oxford-beweging” waaraan — zeker niet geheel ten onrechte — een „Angelsaksisch simplisme” (blz. 177) verweten wordt.

3. Stromingen in de Europese wereld opgekomen. Hier wordt een schets gegeven van verschillende „gezondheidsbewegingen” (Fr. A. Mesmer, Em. Coué, George Jeffreys en . . . J. Chr. Blumhardt), de Anthroposofie van Rud. Steiner, de „Christengemeinschaft” van Dr Rittelmeyer en ten slotte Occultisme en Astrologie.

De beschrijving van deze geestelijke stromingen is in het algemeen helder en goed (voorzover het mij mogelijk is dit te beoordelen), maar vanuit het Christendom zal men toch kritischer en met een anders gerichte critiek tegenover deze „stromingen” moeten staan dan de schrijver doet.

De in het vierde deel gegeven „Samenvatting” stelt geen geringer vraag aan de orde dan die naar de toekomst van de Europese cultuur. De samenhang van dit deel met de voorgaande delen is niet geheel duidelijk: het is waarlijk geen al te overmoedige stelling, wanneer men zegt, dat Theosofie en Vrij-Katholieke Kerk, „Christian Science” en „Christengemeinschaft” voor de toekomst van onze cultuur irrelevant zijn en de door de schrijver gezochte „synthese” een weinig aantrekkelijk droombeeld. De nogal triviale opmerkingen over Amerika, het mythische beeld van Rusland, zijn een afgesleten wisselgeld, waarmee weinig te beginnen is. — De roeping van het Christendom is zeker niet om „een Koninkrijk Gods — een veelzijdige idee (!!) — op aarde te grondvesten” (blz. 377). En wat te beginnen met een stelling als deze: „Beneden het geestespeil van Christus mag men feitelijk niet blijven, hoe bezwaarlijk dat moge zijn” (blz. 378).

Rolde.

J. S. W.

M. Thurian: Pioniers slaan een brug tussen de kerk en de wereld, ingeleid en vertaald door Mr H. Schokking. Voorhoeve, Den Haag z.j.

Het is niet gemakkelijk dit boekje te bespreken, omdat het voor een groot deel beschrijving is van feiten. Er bestaat in het verband der Eglise réformée de France een gemeenschap van tien broeders, die in een oud kasteel de moed gehad hebben op hun wijze een poging te doen de kloof tussen kerk en wereld te overbruggen. Het gaat buiten het bestek van een recensie, over een onderneming die binnen het continentaal protestantisme iets geheel nieuws is — al is er ook in andere landen beweging in dit opzicht te bespeuren — te oordelen. Enkele der meest markante trekken van de communanté de Taizé-lès-Cluny mogen hier de revue passeren, zoals we ze in deze geloofsbrief vinden.

Het nihilisme heeft de laatste tijd wijd om zich heen gegrepen — en de kerk schijnt niet meer de kracht te hebben, de mens ook in 't dagelijks leven, in zijn dagelijkse arbeid, een bezielend geloof te schenken. „Het lijkt alsof het 't Woord niet langer gelukt vlees te worden in 't levensbesef van den tegenwoordigen mens.” Liberale theologie is hiervan enerzijds oorzaak; anderzijds gebrek aan aanpassing aan onze tijd die moe is van individualisme, kapitalisme en intellectualisme. — Dringend nodig in deze tijd is de gemeenschap. 't Parochiestelsel is hiervoor niet voldoende: een teken van gemeenschap moet worden gesteld. Elke tijd eist zo'n bepaald teken: zo leefden in de 16e eeuw de Messieurs van Port Royal een leven van hoge zedelijkheid in hun bandeloze omgeving. Trouwens er is in de kerk voortdurend gemeenschapsleven geweest, vanaf de kring van Jezus met zijn discipelen, tot heden toe in de Rooms Katholieke, Oosters orthodoxe en Anglicaanse kerken. — Het „spelen van de gelijkenis van evangelisch gemeenschapsleven” is 't belangrijkste motief van „Cluny”; de individuele taak en dienst der broeders is secundair. De getuigende taak wordt concreet gezien in: 't houden van retraiten, 't vormen van een oecumenisch ontmoetingscentrum, arbeid van hoofd en handen, opvoeding en onderwijs aan kinderen in huis, meest wezen. — Na proeftijd van een jaar verbindt men zich aan de gemeenschap en belooft armoede, gehoorzaamheid en celibaat. Deze verbintenis kan niet verbroken worden dan door de gemeenschap als geheel, waarin God spreekt. Door 't celibaat als mogelijkheid te stellen, ontnemt men aan 't huwelijk 't karakter van vanzelfsprekendheid, en ziet 't weer als roeping. — De regel, geïnspireerd door Benedictijnen, Franciscaners en Veilleurs, luidt: dat uw dagtaak, werk en rust bezield worde door het Woord van God. Handhaaf onder alle omstandigheden de innerlijke stilte om in Christus te blijven. Doordring U met de geest der zaligsprekingen: vreugde, eenvoud en barmhartigheid. — Het protestantisme heeft misschien ook hier binnen de wereldkerk een profetische taak te vervullen ten opzichte van het kloosterwezen. In elk geval kunnen Protestante gemeenschappen belangrijk oecumenisch werk doen.

Dit alles en meer is meer geschreven als appel dan als wetenschappelijke verantwoording. Toch is ook van 't laatste 't een en ander te vinden. Merkwaardig en naar ons voorkomt onhoudbaar is de hypothese, dat Jezus tweeërlei gemeenschap in de kerk zou hebben ingesteld: een van gezinnen, en een van ongehuwde volgelingen, die dan natuurlijk in strikter zin gemeenschap vormde, en later in de kloosters uitmondde. Men moet de zeer spaarzame gegevens uit het N.T. en de oude geschriften wel zeer bijzonder combineren, wil men hiertoe komen. — Schrijver is voorts blij bij Luther een passage te hebben ontdekt, waaruit blijkt dat deze niet afkeurend t.o. de gemeenschap staat. Men vraagt zich af, waarom dit alles zo door een „traditie” moet worden gesteund. — Het past ons niet te oordelen over hen die zich tot 't celibaat weten geroepen om deze reden; of echter door hun handelwijze 't huwelijk van anderen 't karakter van een roeping zal krijgen, blijft de vraag. Ziet men hier 't huwelijk niet te categorisch? Men heeft toch geen roeping om te trouwen in 't algemeen, maar met een bepaald iemand?

Hoe men over een en ander denken mag, dit boekje is zeer belangrijk om de radicaal nieuwe geest die er uit spreekt — misschien moeten we zeggen: voor ons helaas nieuw — en die ons dringt tot vernieuwing op de wijze waarop wij de wereld moeten doordringen met en in de kracht van het evangelie.

H. t. B.

Dit boekje is een omwerking van een aantal radiovoordrachten door de schrijver. Vooral de eerste hoofdstukken van dit boekje zijn prettig leesbaar. Het is geschreven met een warme belangstelling voor het stadsleven. Toch ontkomt de schr. niet altijd aan een zekere sentimentaliteit — ook al streeft hij naar 't tegendeel. Een zinnetje als: „De Stadsmens is een mens met een menselijke ziel . . .” (blz. 45) is toch wel heel wonderlijk.

De preek-stijl en de theologische argumentaties van de laatste hoofdstukken kunnen mij minder bevredigen. Schr. gelooft aan de duivel die is „de gevallen engel, die de mens tot afval van God heeft verleid”, (blz. 60). Een merkwaardige proeve van theologische argumentatie is ook 't volgende: „Is de grote stad een uitvinding van de duivel? Dat zij verre! Anders zou er immers niet zoveel in de Bijbel staan over de stad van God, over het oude en het nieuwe Jeruzalem”. (blz. 64). Schr. gaat dan verder met de onderscheiding creatuurlijk en lapsarisch. Of dergelijke zwaarwichtige woorden verhelderend werken zoals gehoopt wordt (blz. 66) betwijfel ik. In deze laatste hoofdstukken verdringt de tale Kanaäns het zakelijke betoog van de eerste bladzijden. Er is te veel sprake van Babylon, de Apocalypse, Nineve.

Amsterdam.

S. L. VERHEUS.

Ds Kr. Strijd: „Kerk en Atlantisch Pact.”
Uitgave van „Kerk en Vrede”. 51 pag. ingen. f/0,35.

Deze uitgave van „Kerk en Vrede” bevat een uitgewerkte rede van Ds Strijd. In een aantal kleine hoofdstukken wordt het anti-militaristische standpunt, toegepast op de concrete situatie van vandaag (d.w.z. Maart 1950), uiteengezet.

Ongetwijfeld is het goed, te beseffen, dat wij vóór alles lid zijn van de gemeente van Christus en dat we dit lid-zijn niet mogen verwarren of vereenzelvigen met een bepaald (politiek) stelsel. Waar dit, óók in christelijke kringen, meer dan eens het geval is, is het goed, elkaar te herinneren aan dat lid-zijn.

Een andere kwestie is het, of en zo ja, welke consequenties dit lid-zijn met zich meebrengt voor onze politieke houding. Schrijver is van mening, dat Christen-zijn niet wil zeggen, anti-communist of anti-kapitalist zijn, maar vóór alles geloofsgehoorzaamheid vraagt, omdat „wij niet bij een blok, maar bij een Heer behoren”. Daarom moeten we even kritisch tegenover Rusland als tegenover het Westers blok staan, want er is een „derde weg” (Barth).

Het is voor mij echter een vraag, of deze geloofsgehoorzaamheid niet moet dwingen tot een stelling nemen tegenover machten, die, al mogen ze vechten voor een „mythe der gerechtigheid” (p. 23), daarbij gebruik maken van elk middel, dat men maar geschikt vindt. Bovendien, het geloof werkt toch ook „middellijk”? Ontzegt de H.S. inderdaad aan een Christen het recht, van geweld gebruik te maken? In dit verband is meer dan eens het voorbeeld van de tempelreiniging gebruikt. Wanneer men in 1950 als Christen niet verder meent te mogen gaan dan deze brochure, vervalt men dan niet tot een piëtistische eenzijdigheid? Tot deze en vele andere vragen dwingt dit geschrift, waarvan de lezing tot nadenken stemt.

Zwolle.

G. v. H.

J. A. Schreuder: Uit het leven en werk van
Johann Christoph Blumhardt. Uitg. Boeken-
centrum N.V., 's Gravenhage 1949.

Blumhardt is een figuur, die allerminst tot het verleden behoort. In menig opzicht hebben wij in onze tijd met hem te maken. Een aanraking met deze bezielende grote in het koninkrijk Gods kan slechts verrijkend werken.

Het is daarom een goede gedachte geweest, om in de vorm van dit beknopte boekje de persoon van vader Blumhardt dichter bij hen te brengen, die niet toekomen aan de uitgebreide Duitse litteratuur, die er over Blumhardt bestaat. Hopelijk spoort lezing van dit boekje er toe aan, om zich in de geschriften van Blumhardt zelf te gaan verdiepen. Een uitvoerige litteratuurlijst is toegevoegd.

Zwolle.

G. v. H.

G. Zorab, *Het opstandingsverhaal in het licht der parapsychologie*, (Parapsychologische Bibliotheek deel 7, Prijs / 7.90 geb. uitg. H. P. Leopolds, Uitgeversmij N.V. den Haag)

De theologie ziet nog steeds met een scheef oog naar haar jongste wetenschappelijke zusje, de parapsychologie. En vooral wanneer dit jongste zusje zich gaat bemoeien met een der moeilijkste facta, die de Heilsgeschiedenis kent, en de theologie een zijdelingse belichting wil bieden voor de opstanding van Jezus Christus.

G. Zorab, secretaris van de studievereniging voor Psychical Research en medewerker van Dr W. H. C. ten Haeff, een der weinige wetenschappelijke parapsychologen van ons land, behandelt het opstandingsverhaal in het licht der parapsychologie. De opzet van het boek, een wetenschappelijke uiteenzetting te geven, is goed aangehouden, de N.T.-ische gegevens zijn verwerkt (Hoofdstuk I), daarna (Hoofdstuk II) opvattingen en theorieën betreffende de resurrectie van Jezus Christus. De 5 „spontane verschijningen der overledenen” en de mediumieke materialisaties ter staving van de parapsychologische theorie zijn au fond niet ter zake (Hoofdstuk III). De slotbeschouwing geeft het standpunt van Zorab weer: „dat wij de z.g. resurrectie wensen op te vatten als een parapsychologisch verschijnsel, dat niet op zichzelf staat, doch dat in ieder opzicht mag worden gelijk gesteld aan andere soortgelijke phaenomenen, welke ook heden ten dage te onze kennis komen” (pag. 193) Neen, dat aanvaarden wij niet, de Opstanding van Jezus Christus is volkomen „einmalig”. Geen parapsychologisch verschijnsel, dat niet op zichzelf staat, maar een paranormaal verschijnsel, dat wel op zichzelf staat. Ondanks de waarschuwing van Zorab, dat „het inslaan van nieuwe wegen, het overschakelen op nieuwe inzichten menig- een nu eenmaal moeilijk valt en doorgaans op sterke innerlijke weerstanden pleegt te stuiten”. (pag. 12) Uit de literatuurlijst kan gevoegelijk een aantal namen wegvallen en vervangen worden door die van modernere theologen en exegeten, wier werken meer waarde aan het boek gegeven zouden hebben.

Amsterdam.

J. T. N.

Oriëntatie, algemeen cultureel Tijdschrift voor Indonesië. Verschijnt eens per maand in een omvang van 64 blz. te Bandung. Aug.—Dec. 1949.

Wie als Nederlander die nooit in Indonesië is geweest zich in dit tijdschrift verdiept en de inhoud ervan op zich laat inwerken, komt spoedig onder de indruk van de andere, hem onbekende, sfeer die er uit spreekt. Het wordt hem duidelijk, dat hij van de cultuur van Indonesië vrijwel niets afweet. Zeker, hij heeft de Max Havelaar gelezen: misschien ook iets van Augusta de Wit of Marie van Zeggelen (Kartini), hij hoort misschien verhalen van familieleden, maar het Indonesisch leven in zijn veelheid is hem vreemd, en hij is beter bekend met Java's thee en rijst dan met b.v. de wajang.

Voorlichting op dit gebied is er niet bijzonder veel geweest. Door moeilijkheden van taal en afstand was het voor Nederlanders hier onmogelijk zich van de Indonesische cultuur op de hoogte te stellen: de enige manier was, dat een aantal Nederlanders in Indonesië de brug vormden tussen Oost en West.

In het maandblad Oriëntatie is dit gebeurd. Terstond moet één misverstand uit de weg worden geruimd: het blad heeft niet het doel brug te zijn, het wil niet in de eerste plaats werken aan een uitbreiding van kennis omtrent Indonesië in 't belang van Nederland. Het is, zoals het zelf zegt, Indocentrisch. Het heeft „de blik voortdurend op Indonesië gericht met uitsluiting van al wat niet direct of indirect een interesse voor Indonesië vertegenwoordigt.” Voor de redactie is daarom de Nederlandse cultuur als onderdeel van de West-Europese niet belangrijker dan de Franse of Engelse; daarnaast nemen ook Israël, India, Oost-Azië en de Latijnse landen hun plaats in. Een zeer brede opzet, waar wij met onze (op z'n best) „Europacentrische” blik enige moeite mee hebben.

De redactie bestaat geheel uit Nederlanders die in Indonesië wonen. Uit het bovenstaande blijkt wel dat ze in politicis progressief zijn. Dit uit zich niet in dit tijdschrift; wel een andere progressiviteit die met de eerstgenoemde samenhangt, n.l. een sociaal-culturele. Uit sommige artikelen en gedichten spreekt sterk een

geest van afkeer van klein-Hollands, klein-burgerlijk gedoe, de bourgeoisie in slechte zin. B.v. een dichtregel „ach wij die niet in Holland leven konden”. Men heeft in Indonesië een ruimte en wijdsheid leren kennen, die men in Nederland niet vindt. Men heeft in de Indonesische cultuur een verruiming van blik gevonden, die men niet prijs wil geven — al wil men daartegenover ook zeker de Nederlandse cultuur niet laten schieten.

In de 4 nummers ter recensie troffen wij aan novellen, korte artikelen (b.v. over het negervraagstuk in de V.S., over het Indonesisch loonstelsel), gedichten (deels vertalingen van Indonesische poëzie) beschouwingen van muziek, schilderkunst en film, boekbesprekingen, van zeer ter zake kundige medewerkers. Men krijgt dikwijls het gevoel dat hier een avant-garde met elkaar in gesprek is, waarnaar men als buitenstaander meeluistert. Dat is boeiender dan wanneer men zijn portie keurig krijgt opgediend.

Het was de bedoeling der redactie na de soevereiniteitsoverdracht het tijdschrift op dezelfde wijze te blijven uitgeven. Wij hopen dat ze daarin zal slagen.

Zeist.

H. t. B.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Dr W. J. Aalders, Dr G. van der Leeuw, Dr H. C. Rümke en Dr G. Sevenster: *Twijfel en geloof*. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1950. 220 blz. geb. f 6,90.
- Prof. Dr M. A. Beek: *Aan Babylons stromen*. Hoofdmomenten uit de cultuurgeschiedenis van Mesopotamië in het Oud-Testamentische tijdvak. N.V. Uitgeversmaatschappij „Kosmos”, Amsterdam-Antwerpen 1950. 251 blz. geb. f 9,50
- Dr A. de Bondt: *Tekst en exegese van het Oude Testament*. Rede enz. J. H. Kok N.V., Kampen 1950. 40 blz. ing. f 1,45.
- Dr K. Dijk: *Aspecten van ons kerkelijk leven*. J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 48 blz. ing. f 0,95.
- Encyclopaedisch Handboek van het Moderne Denken*. Onder Redactie van Dr W. Banning, Dr C. J. van der Klauw, Dr H. A. Kramers, Dr H. J. Pos, Dr K. F. Proost, Dr J. B. Ubbink. Derde, geheel herziene druk. Van Loghum Slaterus N.V., Arnhem 1950. 831 blz. geb. f 26,50.
- Mgr J. Gibbons: *Het geloof onzer vaderen*. Opnieuw bewerkt door Dr Isaïas Onings O. F. M. Zesde uitgaaf. Wed. J. R. van Rossum 1950. 371 blz. ing. f 2,25.
- Dr G. Hartdorff: *Historie of historisering? Een onderzoek naar de visie van G. A. van den Bergh van Eysinga op de wordingsgeschiedenis van het Christendom*. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1950. 260 blz. geb. f 7,90.
- J. Hovius: *De positie van de vrouw in Christus' Kerk*. Rede enz. Firma B. Weissenbach en Zoon, Sneek z.j. (1950). 42 blz. ing. f 1,—.
- Paul Jacobs: *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Krs. Moers o. J. 304 S. Brosch. DM. 12.50.
- Dr J. J. Louet Feisser: *De huidige verhouding tussen Theologie en Wijsbegeerte*. Een bijdrage tot heroriëntering der universitaire wetenschap. Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam 1950. 67 blz. ing. f 2,50
- J. A. F. Mörzer Bruyns: *De nieuwe wereldorde door het verenigd Koninkrijk van Christen-Israël*, z. Uitg. z.j. 58 blz. ing.
- P. H. Muller: *Ch. T. Studd: cricketer en zendeling*. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1950. 48 blz. ing. f 0,75.
- Musica Sacra*. Tijdschrift voor Kerkmuziek. 1ste jaargang No. 1, October 1950. Uitgave van de Lutherse werkgroep voor Kerkmuziek.
- Dr K. J. Popma: *Joden in ballingschap*. Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam 1950, 138 blz.
- Dr. Nic. H. Ridderbos: *Psalmen en cultus*. Rede enz. J. H. Kok N.V., Kampen, 1950. 40 blz. ing. f 1,45.
- Dr M. van Rhijn: *Gedachten en gestalten uit de Evangelien*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. (1950). 172 blz. geb. f 4,90.



Binnenkort verschijnt:

„Een „vertaling” van de Tien Geboden”

ONZE SPELREGELS

Prof. Dr P. A. H. de Boer
(hoogleraar Rijksuniversiteit
Leiden).

Enige tijd geleden heeft Prof. De Boer — geen onbekende in de kringen der jeugdbeweging — voor jonge mensen radio-causerieën over de Tien Geboden gehouden. Hij kwam daardoor in briefwisseling met tal van jongeren en het is op veler verzoek, dat deze toespraken thans in druk verschijnen

Een waardevol boekje om te dienen als leidraad bij besprekingen in jeugdverenigingen, als een klein geschenk voor de jonge mensen.

Een boekje dat in het bezit moet zijn van ouders, jeugdleiders en last not least van onze opgroeiende jeugd!

Prijs f 1.25.

Bestelt U nu een exemplaar bij

Van Gorcum & Comp. N.V. - Afd. Boekhandel - Assen
en het wordt U na verschijnen (zeer binnenkort) toegezonden.

Thans is de intekening opengesteld op de goedkope druk van de

BIJBEL VOOR DE JEUGD

DOOR J E KUI ER

Geïllustreerd door W. G. van de Hulst Jr.

648 pagina's - in linnen band.

Deze nieuwe goed verzorgde uitgave gaat te verschijnen

in de prijs van **f 4 90** bij intekening.

De inhoud van de uitgave is geheel, de uitvoering bijna gelijk aan de re druk (welke f 14.90 kostte).

Bestelt U nu alvast. Na sluiting van de intekentermijn (1 Jan. '51) gaat deze uitgave f 6.50 kosten. Bij 25 exemplaren is de prijs f 4.40 per ex.

Deze actie kan alleen slagen, indien 10 000 exemplaren bij intekening voor 1 Januari 1951 worden geplaatst.

Van Gorcum & Comp. N.V. - Afd. Boekhandel - Assen

Een boek dat de aandacht trekt!

Zojuist verschenen:

Dr A. van Biemen

DE ZEDELIJKE WAARDERING VAN DE ARBEID IN HET INDUSTRIALISME

Bijdrage tot een sociale ethiek naar christelijk besef

Het feit dat in onze door het industrialisme gestempelde maatschappij, tallozen geen bevrediging vinden in de dagelijkse arbeid, vormt een van de benauwendste problemen van onze tijd. Het werpt vraagstukken op die zowel om sociale als om godsdienstige en zedelijke redenen om oplossing roepen.

Het zijn de veranderingen in de maatschappelijke structuur die dit probleem tot gevolg hebben gehad. Een proces, niet van de laatste jaren; de oorzaken liggen diep en ver en wel in de algemene geestelijke ontworteling en de ontplooiing van kapitalisme en industrialisme met hun nasleep van steeds verdergaande arbeidsplitsing, van verdringen van menselijke door machinale arbeid, van bestaans-onzekerheid en werkeloosheid.

Als het waar is dat de arbeid tot het wezen van de mens behoort — 's schrijvers overtuiging op godsdienstige gronden — dan zal de mens niet mogen rusten voor hij in zijn dagelijkse arbeid weer een zedelijke waarde kan ontdekken, hoe dan ook.

Schrijver meent en in het *hedendaagse Protestantisme* en in het *Rooms Katholicisme*, alsmede in het *democratische socialisme*, waardevolle bouwstenen voor de opbouw van een *nieuw arbeidsethos* te kunnen aanwijzen. Aan het slot geeft hij een aantal wezenlijke elementen voor een nieuwe, in het tijdperk van het industrialisme passende, christelijke visie op het wezen van de arbeid. Zij vormen belangrijke uitgangspunten voor verdere bezinning en discussie.

Schrijver maakte bij zijn studiën gebruik van moderne sociologische methoden van onderzoek; het boek is daardoor op de praktijk gericht. Niemand die, op welke wijze dan ook, met de mens en zijn arbeid te maken heeft, kan het ongelezen laten.

De prijs van dit boek bedraagt ing. f 6.50 en geb. f 7.90. Bestellingen worden desgewenst uitgevoerd via de boekhandel.

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. T. NIELSEN (A'dam S.U.) Hoofred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — J. SPERNA WEILAND (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS
(A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:
J. SPERNA WEILAND, Asserstraat 5, ROLDE (Dr.)

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*

21e JAAR Nr 3



JANUARI 1951

INHOUD

	Blz.
J. REILING, In memoriam Prof. Dr G. van der Leeuw	65
W. P. TEN KATE, Het begrip „genade” en twee kerkelijke positiebepalingen	66
Ds K. G. IDEMA, Iets over Praedestinatieleer bij K. Barth	74
Ds J. KNOT, Het werk van de legerpredikant	78
Prof. Dr P. J. BOUMAN, Sociologische literatuur voor Theologen	84
Boekbesprekingen	86
Ingekomen boeken en tijdschriften	95
Vraag en aanbod	96



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen:

Dr G. J. HELD, Hoogleraar te Djakarta

Magie, Hekserij en Toverij

Gebonden . . . f 6.50

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

HILBRANDT BOSCHMA

Naar een nieuwe wereldorde

Vanuit een rijke levenservaring, een sterk persoonlijk geloof en grote bewogenheid over onze wereldsituatie heeft H.B. dit nieuwe boek geschreven.

Ik hoop, dat veel mensen een exemplaar zullen aanschaffen.

(De Hervormde Kerk)

In de strijd met dit boek heb ik iets beter het Evangelie begrepen.

(Tijd en Taak)

Ingenaaid f 2.75, gebonden f 4.—.

In de boekhandel verkrijgbaar.

N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ

„DE TIJDSTROOM” - LOCHEM

ASPECTEN VAN DE TIJD

Een bundel wijsgerige studies, ter gelegenheid van zijn 25-jarig bestaan uitgegeven door het Genootschap voor wetenschappelijke filosofie, waaraan is toegevoegd een overzicht van zijn geschiedenis.

„Aspecten van de tijd” bevat een twaalfstal bijdragen geleverd door auteurs van naam: Bartling, Beth, Clay, van der Horst, Kuypers, van Leeuwen, Meijer, Pos, de Ridder en Weersma.

Prijs f 15.—.

Verkrijgbaar in de boekhandel en rechtstreeks bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

In memoriam Prof. Dr G. van der Leeuw

Wanneer wij Professor van der Leeuw in dit tijdschrift herdenken, zien wij hem in de eerste plaats als de hoogleraar in de theologie en als onze leermeester. Hij doceerde ons godsdienstgeschiedenis, phaenomenologie van de godsdienst en encyclopedie der theologie. Dat zijn colleges brillant, boeiend en verdiepend waren weet ieder, die het voorrecht heeft gehad hem te mogen horen. Waar hij ook over sprak, steeds kende hij zijn onderwerp terdege en begreep het in de zin, die dit woord voor een phaenomenoloog der religie heeft. Vele generaties van theologen hebben hem als leermeester gehad in het meestal onbekende en vrijwel nooit begeerde gebied van de godsdienstwetenschap en van hem veel kunnen leren, dat van wezenlijk belang was niet slechts voor hun vakwetenschappelijke vorming maar vooral voor hun mens-zijn. Niet slechts theologen vormden zijn gehoor. Lang voordat het z.g. Studium Generale in de mode kwam, zaten bij Van der Leeuw medici en juristen, literatoren en mensen van de exacte vakken, wel een bewijs voor het universele en koninklijke gehalte van zijn werk in een tijd, waarin men bij de voormalige regina scientiarum deze trekken dikwijls tevergeefs zoekt. Want onze leermeester was theoloog, ook wanneer hij sprak over Dionysus of Osiris, over de primitieven of over de mystiek. Hij heeft gewerkt en geijverd voor een theologie, die ook de religie binnen haar gezichtskring trok, niet om er over te oordelen maar om er naar te luisteren en er van te leren. Dat hij daarbij theologische risico's liep, die gemeenlijk liever vermeden worden, wist hij heel goed maar voor hem waren deze risico's een geloofszaak. Hij heeft zowel op theologisch als op godsdienstwetenschappelijk terrein grote waardering geoogst, maar meestal ondanks zijn betekenis op het andere terrein, terwijl voor hem de organische verbondenheid van beide vakken een zeer centraal punt was. De voortgaande scheiding van beide wetenschappen is voor Van der Leeuw een grote teleurstelling geweest, al sprak hij er zelden over. Het zal aan latere generaties zijn Van der Leeuw's wetenschappelijke werk naar waarde te schatten; ons ontbreekt daartoe de nodige afstand. Maar degenen, die op het terrein van de godsdienstwetenschap in Van der Leeuw de theoloog hebben gehoord en verstaan, hebben zijn leermeesterschap ondergaan als een bevrijding.

Hij, die zo voortreffelijk spreken kon, kon ook luisteren. De sterkste herinneringen zullen mij bijblijven van zijn privatissima, waar meestal een zeer bont gezelschap bijeen was en de meest uiteenlopende dingen werden beweerd. Bij Van der Leeuw durfde ieder zich uitspreken, want zijn luisteren was een aanmoediging. En wanneer na de gebruikelijke ronde de samenvatting van het geheel door hemzelf gegeven werd, kreeg al het gelanceerde zijn eigen plaats. Daar is gesproken over Sophocles en Sartre, over Elckerly en Toynbee en op de privatissima hebben de deelnemers ontvangen het beste dat Van der Leeuw te geven had.

Maar in laatste instantie was Van der Leeuw voor ons meer dan een leermeester. Wie het voorrecht had hem nader te kennen, voelde zich op wonderlijke wijze tot hem aangetrokken. Wat in hem trok was aanvankelijk misschien zijn brillante geleerdheid, later was het iets, waarvoor

moeilijk woorden te vinden zijn. Hij was altijd in zekere zin terughoudend en in hoeverre hij zich tot ons voelde aangetrokken, wisten wij nauwelijks. Toch hielden wij van hem, want wij voelden ons bij hem veilig, niet in de zin, dat zijn woord ons een laatste onaantastbare autoriteit was — hij zou er zelf van gegruwd hebben — maar hierin, dat hij zelf de veiligheid in de storm kende, die wij geloof noemen.

Dit voorjaar sprak Van der Leeuw op een internationale conferentie van en voor jeugdleiders. Hij maakte juist de roll-call mee en toen het zijn beurt was om te zeggen, wie hij was, vertelde hij, dat hij, tot zijn schande in dit gezelschap, slechts hoogleraar in de theologie was. Dit was natuurlijk een aardig grapje van de hooggeleerde spreker, die met enige uitvoerigheid in het programma beschreven was als een zeer groot man; het was tegelijkertijd diep ernstig bedoeld, want Van der Leeuw beseftte met eerbied, dat hij verkeerde temidden van dienaren van de kerk van Christus bij wie hij als hoogleraar in belangrijkheid van dienst achterstond. Tegelijkertijd liet hij echter even blijken, wat hemzelf het hoogste was: dienaar van Christus te zijn.

J. REILING.

Het begrip „genade” en twee kerkelijke positiebepalingen.

1) Het schijnt, dat de discussie tussen hen, die zich als „hoogkerkelijk” aandienen en de meer traditionele nederlandse „laagkerkelijkheid” zich onder meer moet bewegen rond het begrip genade. Dr W. Aalders gaat er in een artikel „Genade en Ambt”¹⁾ duidelijk van uit, dat de genadeopvatting een der scharnierpunten van de bovenbedoelde discussie vormt, en de inhoud van de discussie, die zich naar aanleiding van dit artikel ontwikkelde tussen hem en Dr Lekkerkerker en Dr Bronkhorst²⁾, schijnt aan te tonen, dat deze mening geen fictie is. Reeds veel eerder heeft trouwens Dr Lekkerkerker in de *Vox Theologica*³⁾ gepoogd de standpunten scherp tegenover elkaar te formuleren: „..... want genade is òf kracht, òf daad, òf dynamisch beginsel, immanent principe, gewerkt in de mens, òf woord, gesproken buiten en voor de mens. Genade vooronderstelt een God, die als een onpersoonlijke prima causa krachten mededeelt en instort, òf zij veronderstelt de persoon-God, die leert, vermaant, vergeeft in zijn Woord. . . . Luther prijst de genade als favor Dei. En hier ligt juist het saillante in de reformatorische positie”. De idee der gratia infusa ligt in de buurt van het dynamisch denken over de genade. De meer „gereformeerd-catholiek”-denkenden willen deze formulering van standpunten niet voor hun rekening nemen, zij is hen te scherp, te antithetisch. Zij blijven vragen, „wat is bedoeld, wat is de oudbijbelse wortel in de catholiek-theologische begrippen als gratia infusa en gratia habi-

¹⁾ Weekblad der Ned. Herv. Kerk, 11 Oct. '47.

²⁾ Weekblad der Ned. Herv. Kerk, 25 Oct. '47; 29 Nov. '47; 24 Jan. '48; 10 en 17 April '48.

³⁾ Meinummer '44.

tualis?"¹⁾ Zij wijzen erop, dat de reformatie uit historische noozaak in deze quaestie eenzijdig moest zijn en vragen zich af, of de zo classiek-reformatorisch schijnende positiebepaling van Dr Lekkerkerker eigenlijk niet door het voortgaand theologisch onderzoek verouderd is. Toch slagen zij er niet in, voor zover mij bekend, de discussie door een andere positiebepaling in een nieuwe en vruchtbaarder phase te brengen.

Het komt mij voor, dat de positiebepaling, waarin men tout court genade als forensische favor Dei formuleert, inderdaad zo zonder méér niet goed houdbaar is. Daarvoor zegt zij te weinig en daarvoor staat zij te zeer in een iuridisch klimaat, waar bepaalde neventonen van het genadebegrip, die wij in het Nieuwe Testament beluisteren kunnen, niet in staat zijn te leven.

2) Het oudtestamentische woord, dat nog het meest correspondeert met het nieuwtestamentische begrip χάρις, vooral in zijn pregnante paulinische betekenis, is wel חסד. חסד duidt de soevereine daad Gods aan, waarmee God Israel verkiest en impliciet daarmee Israel heil en zegen belooft. Meer nog: het geeft ook de doorvoering van deze verkiezende daad van Godswege aan, zelfs tegen de onwil van Israel in. „God's sure and unswerving love will find a way by which even stubborn unrepentant Israel can turn. It will mean new hearts, but God will accomplish even this”.²⁾ Er is in dit begrip חסד geen tegenstelling tussen rechtvaardigheid en liefde. „The major point here, so difficult for us to grasp, and to express in any other language than Hebrew, is that righteousness and love, grace and justice, are held together as differentiations within the same unity, and even within the unity of a single thought or word”³⁾. De LXX ondervindt bij de vertaling hiervan de moeilijkheid, want het Grieks kent geen equivalent woord. Het woord χάρις, dat bij Paulus het חסד-begrip zal vervangen, heeft voor de vertalers van de LXX een te vage en bleke betekenis om in aanmerking te komen. Dit woord duidt n.l. allereerst een qualiteit aan, die vreugde verschaft. Maar daarnaast zijn een aantal andere, afgeleide betekenissen: schoonheid, en vreugde zelf; charme, ook en vooral toegepast op het character — vandaar de notie good-will en gunst; dit laatste voert zelfs tot de betekenis van concrete gunst-daad, gave. In verschillende keizerinscripties komt χάρις voor in de zin van soevereine daad van good-will. Met deze reeks is de betekenis van χάρις echter nog niet uitgeput. Zoals de meeste begrippen, ondergaat ook dit woord een typische wijziging in de hellenistische wereld: het geeft daar een mystieke, fysiek-registreerbare macht aan, die soms van toverkracht niet te onderscheiden is. „The general idea seems to be a pneumatic potency, bringing charm and prosperity”⁴⁾.

Tijdens de vertaalarbeid van de LXX viel het hoofddaccent in χάρις nog wel op de eerstgenoemde betekenissen. In ieder geval scheen het weinig geschikt om het heilsmoment in חסד aan te geven. Men nam

¹⁾ Dr W. Aalders, *Genade en Ambt* (zie 1).

²⁾ N. H. Snaith, *The distinctive ideas of the Old Testament*, p. 121.

³⁾ Thomas F. Torrence, *The doctrine of grace in the apostolic fathers*, p. 18.

⁴⁾ Torrence o.c. p. 6. Vergelijk ook voor de aspecten van het woord G. Pson Wetter, Charis, en J. Moffatt, *Grace in the New Testament*.

zijn toevlucht tot het woord ἔλεος. ἔλεος is echter een veel meer gedifferentieerd woord dan רחם, en men moest zo wel waardevolle momenten van de oorspronkelijke heilsbetekenis missen. De „misericordia Dei” (ἔλεος) schoof langzaam de gedachte aan de souverain-verkiezende daad Gods opzij. Het werd onvermijdelijk, dat men een tegenstelling ging construeren tussen misericordia en gerechtigheid Gods, een tegenstelling, die men zelfs objectiverde in de onderscheiding tussen JHWH en Elohim. De vergeldingsgedachte beperkte bovendien de misericordia alleen tot de vrome, zodat het rijke heilsbegrip רחם in de wereld der LXX bijna geheel opgegaan is in de gedachte: God spreekt de vrome vrij uit misericordia. Deze vrijspraak werd, typisch Joods, iuridisch gedacht, als een niet-aanrekenen van schuld.

Het is nu uitermate interessant te zien, hoe het Nieuwe Testament deze weg verlaat. Immers, het Nieuwe Testament verlaat de gedachten-sfeer van het late Jodendom en concentreert zich op de messiaanse verwonderlijkheid van de Israelietische heilsgedachten, zoals die in Jezus Christus plaats vond; van deze verwonderlijkheid was men getuige. Van de misericordia bewegen de gedachten zich weer naar het verkiezend-verlossend werken Gods. Bovendien snijdt het Nieuwe Testament de gedachten aan verdienste af: de idee der vergelding wordt zonder betekenis, want God is met zijn verlossend werk reeds bezig aan de mensen te werken vóór zij het weten. Dit alles betekent, kortom, dat het woord ἔλεος te eng is voor het Nieuwe Testament. Terwijl dus tijdens de vertaling der LXX het woord Χάρις nog zó mager is, dat men רחם maar liever door ἔλεος vervangt, dankt het Nieuwe Testament dit laatste woord vrijwel geheel af, om Χάρις, als een terminus technicus liefst, te introduceren. Daar de algemene betekenis van Χάρις deze wijziging niet kan rechtvaardigen, moeten wij de oorzaak van deze verandering wel in het Nieuwe Testament zelf zoeken. Deze ligt in het feit, dat Paulus, die de verkiezend-reddende daden Gods „consummated” weet in Jezus Christus, dit handelen van Godswege met het woord Χάρις gaat aanduiden, daarmee dit woord een specifiek-christelijke en totaal-nieuwe betekenis toevoegend. „Charis in the New Testament is primarily a pauline word . . .”¹⁾ Het schijnt zich wel snel in de nieuwtestamentische gedachtenwereld te hebben doorgezet. In de meeste brieven komt het als terminus technicus voor, evenals in de evangeliën, hoewel daar maar zelden. De Johannesproloog laat in ieder geval duidelijk zien, dat zij Χάρις als een woord van rijke en bekende inhoud veronderstelt. רחם ואמת, dat Oudtestamentische antecedenten heeft, vertaalt zij niet, zoals men zou verwachten, naar analogie met de LXX met ἔλεος, maar met Χάρις. Het paulinische genadebegrip laat zich, in het licht van het voorafgaande, dus niet verstaan uit zijn antecedenten; het blijft een originele gedachte, die aanzienlijk verschilt, gezien de boven geconstateerde woordenverwisseling, van het Joodse niet-toerekenen van schuld uit misericordia.

3) In de paulinische conceptie van genade treffen wij drie noties aan:

¹⁾ Torrence, o.c. p. 26.

a) allereerst die, die geheel in de lijn ligt van de keizerinscripties ¹⁾ en die een souverain-reddende daad van good-will aanduidt. Het hoofdaccent ligt daarbij op de dáád Góds. In de daad Gods Jezus Christus is het messiaanse heil eschatologische werkelijkheid geworden. Hierbij is alles geconcentreerd op de Jezus der evangeliën: „this will of God to establish his kingdom, corresponds in our Lord's teaching to the pauline conception of grace” ²⁾. Zoals de keizer een stad in een der buitenprovincies de Χάρις kon verlenen van het romeins burgerschap, waardoor de actuele situatie van de burgers van zo'n stad op slag een ingrijpende wijziging onderging, zo zet de daad Gods in Jezus Christus de mens over in de messiaanse werkelijkheid. „Door de genade Gods ben ik wat ik ben” (1 Cor. XV, 10). De daad Gods verandert de mens, vernieuwt hem. Er is hier niet sprake van een belofte, maar van een in vervulling gaande messiaanse realiteit. Toch kan over deze realiteit slechts in eschatologische vorm worden gesproken. Hoewel zij er i s, en niet meer hoeft te komen, zoals in het Oude Testament, is de persoonlijke geloofsbetrekking met Christus toch de enige relatie van de mens uit met deze werkelijkheid. In dit verband weet Paulus dan ook slechts van één genade: dè genade Góds. Het aprioristisch en transcendent character van de genade Gods staat bij Paulus steeds op de voorgrond.

In het geheel van het paulinisch gebruik van Χάρις is deze notie wel de fundamenteelste te noemen.

b) Paulus' denken heeft gedeeld in de algemeen hellenistische tendenz tot hypostasering van begrippen. Het accent gaat daarbij van het historisch-concrete enigszins weg naar het dynamische, van de daad in zijn bepaaldheid naar de werking van de daad. Formuleringen als „wij . . . de toegang hebben gekregen tot deze genade, waarin wij staan . . .” (Rom. V, 2), „ . . . van de genade zijt gij vervallen . . .” (Gal. V, 4) klinken iets anders als wat wij onder a) hoorden. Er hangt iets ondefinieerbaar ruimtelijks rond deze uitdrukkingen; er is een parallel met het bekende „in Christus zijn”. Genade krijgt hier meer de betekenis van het door God geschonken heilsgebied. Zoals „de wet” heerst over een gebied, zo domineert ook „de genade” een terrein. Men zou met Manson ³⁾ kunnen zeggen, dat deze notie aangeeft de „constitutive condition under which christians live”. De dynamische macht van de messiaans handelende God is hier centraal. Het denken is hierbij iets meer mystiek getint, iets meer aangepast waarschijnlijk aan degenen die slechts aan hellenistische lucht gewend waren.

c) Daarnaast is een meer subjectief-toegepaste notie van Χάρις. Hij spreekt over „de genade van mijn apostelschap” (Rom. I, 5). De daad Gods vindt een concrete belichaming in het mensenleven, en ook dit wordt met genade aangeduid. De nieuwe goddelijke invloed, die werkzaam is in de „natuur” van de christen, staat hier in het centrum. „ . . . uw woord zij altijd met genade vervuld . . .” (Col. IV, 6), „ . . . mijn genade is U genoeg want mijn kracht komt in zwakheid tot voleinding” (2 Cor. XII, 9); bij Petrus vinden wij hiervan parallellen: „ . . . van de menigerlei genade

¹⁾ Wetter, het gehele hoofdstuk over de griekse charis-gedachte.

²⁾ W. Manson, in zijn essay in „The doctrine of Grace”, p. 41.

³⁾ W. Manson, o.c. p. 48.

Gods . . .” (1, IV, 10), „ . . . de God van alle genade . . .” (1, V, 10). Genade slaat hier op de „höhere Ausstattung des Menschen” ¹⁾, die een gevolg is van de messiaanse werkelijkheid. Een zin als „het Koninkrijk Gods bestaat niet in woorden, maar in kracht . . .” (1 Cor. IV, 20) hoort in deze gedachtengang thuis. Werd sub b) onder Χάρις het gebied van Gods reddende macht in objectieve zin verstaan, hier doelt Χάρις op de k r a c h t, die het zijn in dit messiaanse heilsgebied voor de enkele persoon betekent. Er kan hier dan ook sprake zijn van g e n a d e n, als subjectieve manifestatie’s van de genade Góds.

4) Het woord Χάρις omvat dus bij Paulus de *messiaanse daad Gods in Jezus Christus*, het *machtsgebied*, dat deze daad creëert en de *kracht(en)*, die deze daad in de gelovenden oproept. De overige nieuwtestamentische schrijvers blijven de terminus technicus binnen dit schema gebruiken. Wel is er, in overeenstemming met de geest der eeuw, in de latere boeken een accentsverschuiving naar het subjectief-toegepaste waar te nemen. Het Woord is, volgens de Johannes-proloog, „vol van genade en waarheid”. „En met grote k r a c h t gaven de apostelen getuigenis van de opstanding des Heren Jezus Christus; en zij allen stonden in grote Χάρις” (Hand. IV, 33). Stefanus is „vol van Χάρις en k r a c h t” (Hand. VI, 8). „Wast veeleer op in Χάρις en γνῶσις van onzen Heer” (2 Petr. III, 18). Er is hier een grotere aanpassing bij de populair-hellenistische charisgedachte, die vooral een uitgerust-zijn met mystieke kracht suggereerde. Men zal echter moeilijk de discussie om de genade kunnen reduceren tot de keuze tussen genade als daad, favor, of genade als kracht. In het Nieuwe Testament horen deze tegenstellingen tot een complex. Men zal in deze messiaanse sfeer ook niet uitsluitend iuridisch over genade kunnen spreken; de χάρις ontmoet niet alleen s c h u l d, maar de z o n d e. De vraag is echter gesteld: wat is de oud-bijbelse wortel in begrippen als gratia infusa? Waarop zijn deze begrippen ontspoord?

De oud-bijbelse wortel hebben wij eigenlijk reeds gezien onder de notie, die wij in 3c) behandelden. Maar meer dan een wortel is er in het Nieuwe Testament toch niet van aan te wijzen.

5) De gedachte van de gratia infusa komt eerst in de nacanonieke literatuur voor, waarin de verschuiving, die reeds binnen de canon waarneembaar is, voortgezet wordt en haar werking over een breed veld doet gevoelen. Het karakteristieke van deze verandering is, dat zij een zich steeds verder verwijderen van de originele paulinische conceptie inhoudt en een voortgaande aanpassing aan de hellenistische opvatting vertoont. De algemene bereidheid zich aan te passen aan hellenistische begrippen is trouwens wel een der wezenskenmerken van het catholicisme, ook van het vroegcatholicisme. Het oer-christendom is een religie van „kleine luyden” geweest, wier denken wijsgerig ongeschoold en populair-primitief was, en slechts gewend was zich te bewegen in de algemeen-gebruikelijke concepties van het hellenisme. Het evangelisatorische pathos dwong tot deze aanpassing. Wij kunnen echter achteraf niet ontkennen, dat de prijs voor deze aanpassing te hoog is geweest: men hoeft nog geen aanhanger

¹⁾ G. Pson Wetter, o.c. passim.

van Harnack te zijn, om te erkennen, dat de situatie van het vroeg-catholicisme treffend getekend is met het bekende woord Hellenisering. Vanuit het hellenisme was het bijzonder moeilijk de problematiek van het Nieuwe Testament te zien, laat staan te begrijpen. Een misverstaan van de paulinische gedachten schijnt hier onvermijdelijk en is dit, helaas, ook gebleken. Het Jodendom, waarop de kerk in deze situatie trachtte terug te vallen als op een bondgenoot, hoe afwijzend zij er verder ook tegenover mocht staan, bewees zich juist ten aanzien van het begrip χάρις eer een gevaar dan een steun. De inhoud der evangeliën toonde reeds aan, dat er van deze zijde geen juiste waardering van de paulinische gedachten te verwachten was.

In de hellenistische religiositeit was men er niet op uit om „beter”, maar om „krachtiger”, „pneumatischer” te worden. In de toverpapyri der keizertijd vinden we veel, wat op grove magie wijst. χάρις is in dit geheel een veelgebruikte term. Het duidt een fluide, fysiek-merkbare kracht aan, waarin het goddelijke zich manifesteert. Men gebruikt het zonder lidwoord, en kan het quantitatief onderscheiden. Wanneer iemand πλήρης χάριτος is, is deze hellenistische achtergrond van denken wel aanwezig; de uitdrukking, evenals πλήρης πνεύματος kunnen wij, volgens Wetter, precies zo in de mysteriën tegenkomen. Het eigen nieuwtestamentische is echter in de canon nog zo pregnant aanwezig, dat de hellenistische achtergrond daarbij verbleekt en zonder consequenties blijft. Het is maar een spreekwijze voor hen, die vertrouwd zijn met de hellenistische terminologie. Maar de achtergrond gaat in het helleniseringsproces meer en meer domineren. Bovendien verliest de terminus technicus op den duur altijd aan betekenis door slijtage; in de cultus werd χάρις veelvuldig gebruikt. Op het moment, dat niemand bij het woord χάρις eigenlijk meer iets bijzonders dacht, was het ondergegaan in het hellenisme. Torrence vindt, bij Ignatius „the idea of charis as inspired potency producing gnosis, a doctrine which plays such an important part in gnosticism . . .” ¹⁾. Bovendien is χάρις nodig om πίστις en γνῶσις te vervolmaken in de ἀγάπη leidende tot de eenwording met God. De blik richt zich niet langer naar de bron van de χάρις-kracht, maar naar haar effect. Het objectieve, onpersoonlijke character van de genade krijgt nog meer accent door de strenge binding van het heil aan de kerk, die men reeds episcopaal-institutionalistisch begon op te vatten: „grace is practically the nature of the church and of those united to the bishop, and so to God” ²⁾. Als eindresultaat van zijn totale onderzoek, dat zich over alle apostolische vaders uitstrekt, vindt hij, dat reeds hij de patres „grace . . . has to do with the heightening of the natural faculties in a semi-natural sense, by the infusing of divine qualities into natural powers, even beauty and radiance” ³⁾. Het is zonder meer duidelijk, dat de paulinische gedachten-gang hier volledig zoek is. Inplaats van de zenuw van het χάρις complex daad-macht-kracht in de persoonsrelatie met de levende God te zoeken, meent men haar te vinden in de onpersoonlijke fysieke betrekking van

¹⁾ o.c. p. 81.

²⁾ o.c. p. 89.

³⁾ o.c. p. 140.

oorzaak en gevolg. Het verschil tussen het Nieuwe Testament en de latere theologen ligt niet in het onder meer dynamisch spreken over de genade, maar in de verkeerde categorie, waarin men denkt; niet in de gelóófs-categorie, maar in de causale. De genade wordt in het geheel van deze gedachten dan ook een *datum* en heeft niet meer het karakter van een *dandum*.

6) Een verschuiving, die op het eerste gezicht minder ernstig lijkt, is de accentsverlegging, die het χάρις-begrip onderging door de aanleuning tegen het Jodendom. Het Joods-christelijk denken, voor zover het niet ook gehelleniseerd was, betekende een weerstand tegen het afglijden in de sub-persoonlijke causale categorie, maar suggereerde op zijn beurt weer een moralistische categorie, die zo suggestief werkte op het vroeg-catholicisme, dat het hier zich nooit van heeft kunnen losmaken. Trouwens, ook deze moralistische structuur van denken oefende op de hellenistische wereld een grote aantrekking uit. Het gaat hierbij dus niet om een ont-persoonlijking van de goddelijke χάρις-δύναμις, maar meer om een devaluatie. Van een beslissende daad Gods, wordt het een helpende kracht Gods. Zij werkt opvoedend naar de heiliging toe. Een text als Tit. II, 11 wijst in deze richting: „Want de χάρις Gods is verschenen, alle mensen tot behoudenis en leidt ons daartoe op (παίδεύουσα), dat wij, met verzaking van de goddeloosheid en de wereldse lusten, een ingetogen, rechtschapen en godvruchtig leven leiden in de huidige eeuw” De uitdrukking „verschenen” en ook de nadruk op vroomheid en tucht, en het paedagogische kunnen wij veelvuldig in de Joods-hellenistische sfeer tegenkomen. Toch blijft de genade in deze text het alléén-werkzame. Anders wordt het bij de apostolische vaders, die er blijkbaar niet in slaagden de dood van Christus in zijn volle betekenis te waarderen, getuige de „ineradicable canon of thought”¹⁾: naar uw werken zult ge geoordeeld worden. Torrence vindt als eindconclusie „grace became related to the continuance of the christian life, rather than to the decisive motion of God’s love instead grace became an ad hoc matter, an aid to the main work of sanctification, a donum superadditum. In other words, grace was something given by God to those who worthily strive after righteousness to enable them to attain their end. It was something to be acquired”²⁾. Deze verschuiving is dus misschien alleen op het eerste gezicht minder ernstig; zij vernietigt bij nader inzien de conceptie van genade volledig. Men zou deze laatste fatale accentsverlegging de westerse kunnen noemen en de eerste, niet minder fatale, de oosterse. Het oosten is inderdaad meer geïnteresseerd geweest bij de vergoddelijking en het westen bij het meritotische. Men zal echter niet uit het oog moeten verliezen, dat beide gedachtengangen gevoed zijn door een hellenistische bodem en dat zij ook voor het besef der vroeg-catholieke kerk zelf sterk door elkaar heenlagen. Iedere onderscheiding loopt hier het gevaar een abstractie te worden. In de theologie van het middeleeuwse catholicisme zijn zij in elkaar gegroeid tot de theorie van de gratia infusa, zoals wij die nu kennen.

¹⁾ Torrence, o.c. p. 134.

²⁾ Torrence, o.c. p. 139.

7) Resumerend zal men niet kunnen ontkennen, dat de oorspronkelijke nieuwtestamentische betekenis van χάρις wijder is dan forensische favor Dei; het dynamische en het subjectief-toegepaste speelt wel degelijk een rol. Maar het is van groot belang niet over het hoofd te zien, dat χάρις nooit het goddelijk a priori verliest, zodat zij volstrekt onafhankelijk blijft van menselijke condities. Zij blijft bovendien steeds in de categorie van het persoonlijke, van de relatie, en mag niet gedacht worden in een fysiek-causaal schema. De gratia infusa-theorie heeft zich alleen kunnen ontwikkelen uit de meer dynamische aspecten van het bijbelse χάρις-begrip, omdat een wegvallen van de twee bovengenoemd karakteristieke punten het klimaat voor deze ontwikkeling schiep.

De vraag zou kunnen rijzen, of het dan niets te betekenen heeft, dat de latere boeken van het Nieuwe Testament allengs meer ruimte schijnen te geven aan een dergelijke ontwikkeling. Het feit op zichzelf, kan men, geloof ik, moeilijk ontkennen. Moeten wij deze ontwikkeling waarden als een hellenisering en dus als een afval van de oorspronkelijke gedachten van Paulus, de initiator van het begrip χάρις in zijn specifiek-nieuwtestamentische zin, zodat wij tegenover de latere nieuwtestamentische literatuur reeds een zekere gereserveerdheid in acht moeten nemen? Käsman¹⁾ heeft hier onlangs op gewezen in een opmerking, dat de crux der reformatie ligt in de critiekloze aanvaarding van de canon van het Nieuwe Testament uit de erfenis van het catholicisme, terwijl wij de andere twee zuilen van het catholicisme, nl. het episcopaat en de regula fidei niet, of onder reserves hebben overgenomen. Zijn vraag is: waarom de canon wel en de andere twee niet? Of moeten wij de bedoelde ontwikkeling zien als een ontvouwing, een verdere doordenking van de oorspronkelijke begrippen, aldus aansluiting zoekend en vindend bij de patres en slechts gereserveerdheid betonend, wanneer deze ontvouwing inconsequent, ontrouw aan zichzelf blijkt te zijn? Rond deze laatste vragen zal de discussie tussen beide gesprekpartners het diepgaandst moeten worden.

Men kan ook meer practisch denken, uitgaand van het feit accompli, dat de canon als zodanig de enige oecumenisch-erkende autoriteit is en daarmee niet willen breken. De erkenning van de canon is dan een de facto erkenning, waarbij criteria ter beoordeling van de onderdelen der canon van minder belang zijn. De laagkerkelijk protestant zal zich dan moeten afvragen, of hij zijn theologie niet versmalt tot een zeker paulinisch eclecticisme binnen het canoniek-oecumenisch denken, wanneer hij, wat ons onderwerp betreft, genade alleen maar met favor Dei wil vertalen. Het beroep op de héle Schrift, dat men uit hoogkerkelijke kringen vaak kan vernemen, is dan volkomen juist. De hoogkerkelijken zullen zich dan echter spoedig gebonden vinden aan de grenzen, die het Nieuwe Testament zelf stelt en zich door een kloof gescheiden bemerken van de theologie der patres. Een bezinning op de héle canon zal waarschijnlijk met zich meebrengen, dat verschillende aspecten van het catholiek-oecumenisch denken, waarvoor het protestantisme tot dusverre weinig waardering had, meer weerklank zullen vinden. Misschien brengt de

¹⁾ Tijdens een voordracht over „Charisma und Amt bei Paulus” in Sept. '49, te Düsseldorf.

studie van het Nieuwe Testament een iets grotere zin voor „het catholieke” met zich mee. Maar een spreken over een „nieuwe reformatie”, zoals dat in hoogkerkelijke kringen wel geschiedt, klinkt wat overbodig. Zoals zo vaak, zullen de noodzakelijkste wijzigingen zich a.h.w. vanzelf voltrekken, zolang er gewerkt wordt in en onder de bronnen der Openbaring ¹⁾).

Utrecht.

W. P. TEN KATE.

¹⁾ Het begrip charisma heb ik in deze beschouwing achterwege gelaten, omdat het indirect met charis verbonden is. Paulus leidt de charismata meer af van het Pneuma. Uiteraard is het begrip charisma ook van belang voor de bovenbedoelde discussie, maar het valt buiten het bestek van dit artikel.

Iets over de Praedestinatie-leer bij K. Barth.

De praedestinatie-gedachte wordt tegenwoordig niet meer verguisd als in de eeuw van het rationalisme. De mens erkent thans ook het niet-rationele en de theologie wil over 't algemeen niet meer humanistisch zijn. K. Barth heeft zelfs op verrassende wijze de praedestinatie Gods weer centraal gesteld, in zijn Römerbrief, in de brochure „Gottes Gnadenwahl” en in de K.D. II—2.

Het grote bezwaar, dat vooral in de vorige eeuw tegen de praedestinatie-leer werd ingebracht, bestond wel hierin, dat het evangelie van Gods liefde in Christus bedreigd en verduisterd werd door de vrijheid Gods en het in die vrijheid genomen arcanum consilium betreffende het eeuwig lot der mensen.

Beide, belofte en besluit, geopenbaarde en verborgen wil Gods, het evangelie van Christus en het vrije welbehagen Gods stonden (zo oordeelde men) in de oude praedestinatie-leer onverzoend en onverzoenlijk naast elkaar. Het eeuwig besluit van Gods vrij welbehagen vernietigde het evangelie der liefde Gods en maakte van God een onberekenbaar Despoot; ook vernietigde het de vrijheid van de mens en maakte van hem een speelbal. Deze leer was in de theologie en in de anthropologie onverteerbaar en bedreigde zowel de zuiverheid van het Godsbeeld als de zuiverheid en kracht van het geloofsleven.

Bij de worsteling met deze problemen werd de cplossing daarin gevonden, dat men het evangelie der liefde Gods ongerept en uitsluitend trachtte te handhaven. „God is liefde” — daarmee was alles, in elk geval het alles-beheersende van God gezegd. Zo scheen het Godsbeeld zuiver en gaaf, louter licht, en was de evangelie-boodschap universeel en krachtig. Zo werd ook het geloof vol en sterk, zonder onzekerheden vanwege bij het evangelie gemaakte reserves. Zo kwam ook de verantwoordelijkheid van de mens niet in het gedrang; in vrijheid kon hij zijn antwoord bepalen op het evangelie der liefde.

Wij kunnen de evangelische en geloofsmotieven hierin erkennen, maar moeten tevens constateren, dat hier niet alleen aan God Zijn vrijmacht wordt ontnomen, maar ook aan den gelovige de vaste grond van zijn heil.

Dit hangt nu immers van zijn vrije keuze af. Hier zou alleen de leer van de ἀποκαταστάσις πάντων nog kunnen helpen.

Barth verwerpt dit Remonstrantisme, in elke vorm. Hij wil de vrijheid van Gods besluit volledig laten gelden. Toch deelt hij ook de zojuist genoemde bezwaren tegen de oude praedestinatie-leer en het is allerm minst zijn bedoeling, deze zonder meer te hernieuwen. De leer van het absolute, verborgen decreet vindt hij door en door onchristelijk. Hij wil alleen weten van het concrete, geopenbaarde decreet in Christus; Christus is het enige en volledige decreet Gods. Het eerste is een heidens mysterie, dat alleen angstig „angestartt” kan worden; het tweede is een mysterie van licht en genade, dat gelóófd kan worden.

Gods vrijmacht en Zijn zelfverbintenis tot liefde, beide geldend in volle kracht, staan niet naast elkaar, niet tegen elkaar, maar vallen samen, zijn één.

God heeft in vrijheid besloten, in Christus een God van genade voor zondaren te zijn, in Christus de verwerping des mensen op zich te nemen en de mens te verkiezen. Hierin is dus genade en gericht, liefde en toorn, maar in deze verhouding, dat de genade triumfeert. Gods Besluit-in-Christus is: verkiezing van de verworpene.

Dit decreet in Christus kwalificeert verder alle handelen Gods en alle handelen is een demonstratie en uitwerking van dit decreet.

Alle handelen Gods met de mensen is *genade*: aan alle mensen mag als belofte Gods worden voorgehouden het besluit Gods, om in Christus voor hen een God van genade te zijn; zij zijn in Christus verkoren.

Alle handelen Gods met de mensen is echter ook *vrij*: God bestemt in vrijheid de een, om een demonstratie te zijn van de verkiezing van Christus en de ander van de verwerping van Christus; en deze bestemming kan bij dezelfde personen veranderen. Ook mag de ἀποκαταστάσις πάντων niet geponereerd worden, want — God is vrij. (Anderzijds weer: elke vrije bestemming door God, ook tot verworpene, is een bestemming van Zijn genade; en wij kunnen van Gods genade niet anders verwachten dan de verkiezing ook van de verworpene).

Barth tracht dus het probleem der verhouding van liefde en vrijheid Gods op te lossen, door die beide, ja, door het besluit van verkiezing en van verwerping samen te vatten in één in vrijheid werkzame liefdewil Gods.

Bij een beoordeling van het bovenstaande mag de erkenning niet achterwege blijven, dat hier een machtige geest met het probleem heeft geworsteld en dat de gegeven oplossing imponeert door grootheid en eenheid van conceptie. 't Is ook zo, dat God één is en dus ook in Zijn willen en handelen één moet zijn. De gedachte komt op: men zou zich op een dgl. wijze de eenheid in Gods willen en handelen kunnen voorstellen; daarmee zou dan tevens de oude waarheid gehandhaafd worden zónder de oude „aanstotelijkheden”.

Wanneer ik, zonder op heel het vraagstuk in te gaan, toch enkele critische opmerkingen maak, dan is de *eerste* (niet de belangrijkste) deze, dat Barth toch ook niet onder de spanning in het oude dogma uitkomt. Hij heeft nu *in* het ene decreet de beide elementen.

1. *Gods liefde in Christus*. Deze stelt hij universeel en herinnert daardoor sterk aan Ritschl, met dit verschil, dat de prediking van Gods universele

liefde is verdiept door de opname van de dreiging van toorn en hel; maar dan ook slechts als „dreiging”, als door Christus overwonnen mogelijkheid.

2. *Gods vrijheid*. God bestemt tot verkorene en tot verworpene; en de mogelijkheid van een eeuwige verwerping wordt opengelaten.

Deze beide elementen zijn vlgs Barth altijd verenigd; Gods liefde handelt steeds vrij en Gods vrije handelen is steeds genade.

Maar deze harmonie kan Barth slechts handhaven, door telkens als hij in de consequentie van het ene element vastloopt, over te springen op het andere. Voor de ἀποκατάστασις πάντων die in het genadekarakter van Gods besluit opgesloten ligt, springt Barth terug op de vrijheid Gods en voor de ontzaglijke consequentie daarvan weer op Gods genade.

Er is wel tweeërlei bestemming, maar deze wordt vanuit het ene genade-decreet nadrukkelijk gerelativeerd en de bestemming tot verworpene wordt vanhieruit verzwakt.

De vroegere spanning wordt nu tot een dialectisch spel tussen de twee polen binnen het ene decreet, en het ene decreet is dubbelzinnig, zodat men niet goed weet, wat men er aan heeft. Voorzover de vroegere spanning bij Barth opgelost wordt, komt dit voort uit het universele liefde-decreet Gods (cf Ritschl) en voorzover de mogelijkheid van reële, eeuwige verwerping ernstig genomen wordt, blijft de spanning. Diezelfde spanning, die men meende niet te kunnen verdragen.

De *tweede* en belangrijkste opmerking is echter deze: de worsteling met de waarheid der praedestinatie zal niet hebben te bestaan in de poging van de mens, om dit probleem meester te worden, om het verstaanbaar te maken, maar in de poging, om vast te stellen, wat de Schrift ervan zegt; het zal moeten zijn een worstelen met de Schrift.

Afgedacht nu nog van de vraag, of men 't met Barths gedachten eens is of niet, of ze juist zijn ja dan neen, kan men bij lezing van de Römerbrief en van de K.D. ad hoc m.i. moeilijk volhouden, dat hij ze hier ontleent aan en opbouwt uit de Schrift.

Stellig zijn de elementen van Gods vrije besluit en Gods liefde in Christus en het daarmee gegeven probleem aan de Schrift ontleend, maar de speciale „oplossing” is van het denkgenie Barth en de interpretatie van de Schrift in dezen geest eveneens.

Inzover de gelegenheid voor genoegzame motivering te dezer plaatse ontbreekt, heeft deze opmerking alleen de betekenis van een attentiesein: „ik meen dit duidelijk gevonden te hebben, let daar eens op!” Ik heb de indruk, dat meer wordt ingegaan op de ideeën dan op de exegese van Barth. Men zal toch naar zijn exegese, naar de Schrift terug moeten. De vraag is: legt Barth de Schrift goed uit?

Laat me hierover het volgende nog aanvoeren ter illustratie en ter motivering.

In zijn voorwoord op de 2e druk van de Römerbrief verdedigt Barth zich tegen de beschuldiging van inlegkunde en merkt op, dat men toch moeilijk anders tot de tekst kan gaan dan met de vooronderstelling, dat God God is. Deze schijnbaar vanzelfsprekende en niets-zeggende stelling is echter het kort begrip van de theologie, zoals die in Barths Römerbrief wordt ontwikkeld en sluit in zich de bepaalde verhouding tussen God en

mens, zoals die hierin gesteld wordt (zie bl. XIII) en waaruit weer rechtstreeks een bepaalde praedestinatie-opvatting resulteert.

Feitelijk wordt hier dus door Barth zelf uitgesproken, dat hij met zijn (door hem vanzelfsprekend geachte) opvatting tot de Schrift nadert. Barth zou inderdaad, ook zonder gebruikmaking van het materiaal van Paulus' Römerbrief, vanuit zijn vooronderstellingen op bl. XIII-XIV tot dezelfde gedachten over God en praedestinatie kunnen komen. Barths Römerbrief is een machtige toepassing van deze gedachten op Paulus' Römerbrief. Duidelijk is dat b.v. bij de „behandeling” van Rom. 9 : 1—5, waar hij eenvoudig begint te betogen vanuit zijn grondgedachte. Deze wordt daarna in de woorden van Paulus gelegd, zodat, terwijl Paulus, staande in de Kerk, het betreurt, dat Israël zich niet bij de Christus-belijvende Kerk voegt, Barth in deze woorden het oordeel hoort over de religieus-kerkelijke mogelijkheid als zodanig.

In K.D. II-2 (waarin overigens dezelfde grondlijnen doorlopen), wordt deze pericoop juist andersom geïnterpreteerd: Paulus rekent Israël, ondanks ongelooft en verharding, toch nog tot de verkoren gemeente. Ook hierbij weer hetzelfde: terwijl Paulus duidelijk *in* het volk Israël onderscheidt tussen uitverkorenen en verharden, 9 : 7, 13; 11 : 5, 7; daar zegt Barth, dat beide groepen het gehele volk representeren, dat in het uitverkoren deel de uitverkiezing van het geheel verzekerd wordt. Dit is geen exegese meer. Dat is bij Paulus niet te vinden; dat komt van Barth.

Dit zijn slechts illustraties.

De Schrift leert echter stellig niet, dat tot ieder gesproken mag worden: *gij zijt in Christus uitverkoren*. Altijd is 't: *indien* *gij* gelooft, *zult* *gij* zalig worden; *indien* niet, *dan* *zult* *gij* verdoemd worden. Daar staat in de Schrift niet nog een beide overkoepelend genade-besluit boven. De Schrift laat ook niet in het onzekere, of er een eeuwige verdoemenis bestaat, maar verzekert dit met grote ernst, Mt 25 : 41, Mc 9 : 43vv., Mt 7 : 13—14, 8 : 11—12, Opb 20 : 10, 14, 15, 21 : 8, 22 : 14—15.

De Schrift leert, dat God liefde en dat God vrij is. Het laatste komt naar de Schrift daarin uit, dat God Zijn liefde metterdaad ook niet aan allen schenkt, dat niet allen in Christus verkoren zijn, dat God ook zondaren eeuwig verwerpt. Hier staat God waarlijk voor ons als de God, Die vreselijk is en geducht. Die niet met zich laat spotten. Hier staat de beslissing van het geloof voor ons in haar ontzaglijke, eeuwige ernst.

Deze twee, liefde en haat in God, leven en dood der mensen, die Barth op een bepaalde wijze tot een eenheid samenbrengt, worden in de Schrift alleen maar gescheiden. Hoe een en ander in God ook verbonden moge zijn — wij mensen kunnen deze beide niet verenigd zien in één goddelijke gezindheid en handeling, in één goddelijk Rijk; ook niet op de ingewikkelde wijze van Barth.

Ondanks alle erkenning van de tweeheid van genade en gericht betekent Barths opvatting toch een poging tot een synthese van beide. Daarmee grijpt hij boven de Schrift uit en doet hij de Schrift geweld aan. Wanneer hij schrijft (K.D. II-2, pag. 99), dat ook zonde en dood, duivel en hel hun aanzijn, wezen en bestand danken aan de genade Gods, dan is deze taal aan de Schrift vreemd. Zij vloeit voort uit zijn eigen eenheidsconceptie. (I.v.m. de kwalificatie van Barths opvatting als „eenheidsconceptie” is opmerkelijk, dat een gedeelte uit de Römerbrief, 11 : 1—10, tot opschrift

heeft „Die Einheit Gottes” en dat daarin op pag. 378 staat: „Die *Einheit* Gottes, die Identität des Zürnenden mit dem Erbarmer, des Deus absconditus mit dem der Jesus Christus von den Toten erweckte sie ist unsre Hoffnung”).

Wij zullen tot een generale eenheidsconceptie betreffende Gods willen en werken nooit instaat zijn. Wij zullen de gemina praedestinatio daarmee niet begrijpen. Wij kunnen Gods toorn en Zijn liefde, Zijn verkiezing en Zijn verwerping niet op enigerlei wijze in één denken. Wij kunnen duivel en hel niet met ons denken ingeschakeld krijgen in het geheel van het Rijk van Gods genade. Zonder deze realiteit op één lijn te stellen met die van Gods heerlijk Koninkrijk (zie Berkouwer-Toornvliet, „Het Dogma der Kerk”, pag. 187 vv.), moeten wij haar toch daarnaast laten staan, gehoorzaam aanvaardend wat de Schrift over deze twee werkelijkheden zegt, ootmoedig stil staande, als de Schrift ons niet verder leidt in de kennis van Gods verborgenheid en van Gods harmonie.

De spanning (die zonder meer inderdaad onverdragelijk zou zijn), komt slechts tot rust in het persoonlijk geloof en voor den gelovige persoonlijk, in en voor de Kerk als gemeenschap van gelovigen en uitverkorenen Gods. Wanneer men gelooft in de Zoon van Gods liefde en daarmee in zijn verkiezing, dan vallen in deze geloofsverhouding tot God Gods liefde en vrijheid samen. Hier wordt de rust geschonken, Rom. 8 : 28—39.

In deze eenheid, in deze vrede van Kerk en gelovigen met God grijpen zij echter niet de universele harmonie en de eenheid van Gods totaalhandelen met de wereld. Barth verabsoluteert in zekeren zin deze geloofsverhouding, maakt datgene, wat alleen *in* de levende geloofsrelatie geldt, tot algemeen geldende waarheid. De eenheid en harmonie van het goddelijk handelen als universeel probleem gaat ons begrip te boven en zullen wij aan God moeten overlaten.

Lollum.

K. G. IDEMA.

Het werk van de Legerpredikant.

Men heeft mij gevraagd om een artikel over het werk van de legerpredikant; slechts ten dele zal ik aan dat verzoek voldoen. Men zou immers, om verantwoord over het werk van de legerpredikant in het algemeen te schrijven, over een langdurige ervaring moeten beschikken en in de gelegenheid geweest moeten zijn om in allerlei verschillende situaties van oorlogs- en vreedstijd dit werk te overzien. En ik ben slechts een, die het werk kent, omdat hij er in gestaan heeft in een bepaalde situatie, namelijk als legerpredikant bij de troepen in Indonesië. Daarover kan ik meepraten door enkele jaren ervaring bij verschillende onderdelen onder verschillende omstandigheden, maar over het werk van de dominee in de kazerne in vreedstijd of over het werk van een legerpredikant in een moderne oorlog ben ik nauwelijks beter georiënteerd dan ieder van u, die dit leest. En omdat de eigenaardige taak van de legerpredikant wel heel sterk mede beïnvloed wordt door de omstandigheden waaronder zijn troep leeft, maakt dit het vrijwel onmogelijk om over het werk van de legerpredikant

in het algemeen steekhoudende dingen te zeggen. Ik zal mij daarom beperken tot het voor mij bekende terrein: het werk als legerpredikant bij de troepen in Indonesië. Een beperking, die ons bepaalt bij een periode waarin de taak van de geestelijke verzorging in ons leger belangrijker was dan ooit tevoren. We kunnen wel zeggen, dat niet eerder de kerken van Nederland zo direct te maken hadden met een taak ten opzichte van een leger, dat ver van huis gevaren het hoofd moest bieden. Nooit eerder was een zo groot aantal predikanten — al was het getal tot schande van kerken en predikanten veel te klein voor het omvangrijke werk dat daar lag — in functie in een Nederlands leger te velde. Daarom is dit wel het tot dusverre interessantste deel van de geschiedenis van de Prot. Geestelijke Verzorging in het leger geweest. En de periode waarin de meeste ervaringen met het werk in het leger zijn opgedaan en waarin het bij de kerken duidelijker is gaan worden, dat zij een taak hebben ten opzichte van onze militairen.

Ik doe wel geen enkele onrecht wanneer ik zeg, dat jarenlang bij de kerken en haar dienaren ieder besef van verantwoordelijkheid voor de geestelijke verzorging van de soldaten ontbrak. De rustige jaren zonder oorlog, waarin ons land werd betrokken, hebben dat mede in de hand gewerkt, evenals de grote afstand tussen het leger en de predikanten, die van de militaire dienst zijn vrijgesteld. Zo is de Prot. Geestelijke Verzorging in het leger steeds een dienst geweest, die functioneerde zonder actieve bemoeienis van de kerken. En het is misschien wel het meest eigenaardige in de positie van de legerpredikant, dat hij geen ambtsdrager in een gemeente is, maar — al houdt hij uitteraard de band met zijn eigen kerkgenootschap — interkerkelijk en in wezen buitenkerkelijk werk verricht. Hij moge zich in zekere zin gedragen weten door zijn kerk en andere kerken, een opdracht van een kerk heeft hij niet en onder haar opzicht staat hij ook niet. Dat geeft het bijzondere karakter aan zijn werk.

Het is tegelijk het boeiende en het moeilijke van het werk van de legerpredikant, dat hij uit zijn kerkelijke positie losgemaakt tot interkerkelijk werk is geroepen, waarbij veel meer dan in zijn werk in de kerk aan zijn eigen verantwoordelijkheid wordt overgelaten. En het is evenzeer tegenover de verdeeldheid van het protestantisme een kracht, dat men tenminste in het leger elkaar over de kerkmuren heen vinden kan, als organisatorisch een zwakte, dat niet — als bij Rome — één kerk het werk van de geestelijke verzorging draagt en stuwt.

Het is de taak van de legerpredikant om voor de protestanten de Kerk te vertegenwoordigen, om met hen een geloofsgemeenschap te vormen, voor te gaan in godsdienstoefeningen, Doop en Avondmaal te bedienen, terwijl hij toch in eigenlijke zin met hen niet staat in een kerkelijke gemeente. Terwijl de meeste protestante kerken de Doop en de bevestiging van lidmaten door legerpredikanten te velde erkennen, zijn er ook enkele die dit niet doen, omdat zij de legerpredikanten niet als dienaren des Woords werkend binnen de kerk beschouwen. Formeel hebben zij daarin gelijk m.i.; ook al sticht men de z.g. Noodgemeente dan heeft men daarmee nog niet een gemeente gecreëerd, die werkelijk kerkelijk heten mag en het in feite buitenkerkelijke van het werk van de legerpredikant weggenomen. Iets anders is het natuurlijk of het christelijk verantwoord is wanneer deze kerkelijke bezwaren ertoe leiden, dat Woord en Sacramenten

aan het leger te velde onthouden moeten worden. Profetisch en pastoraal heeft de kerk een taak, die haar op formeel niet-kerkelijke wegen kan brengen; nood breekt wetten, ook kerkelijke. Men moet van de nood een deugd weten te maken ook hierin, in het blijmoedige besef, dat het dan ook werkelijk een deugd geworden is.

Ieder protestant militair heeft in zijn legerpredikant de dominee op wie hij aangewezen is voor zijn geestelijke belangen, in leven en — actueel in een leger te velde! — in sterven. Daarom moet deze predikant zijn eigen dominee kunnen vervangen ook al behoort hij tot een ander kerkgenootschap. Ziedaar de moeilijke opdracht voor de legerpredikant om allereerst zichzelf te zijn natuurlijk, maar tevens de Gereformeerde een Gereformeerde, de Hervormde een Hervormde en zo voorts voor ieder wat hij van zijn eigen predikant zou verwachten. Niet makkelijk? Neen, maar wel mogelijk, dat hebben wij ondervonden. In onze Nederlandse samenleving kan het niet — helaas, kunt u daaraan toevoegen, maar met evenveel recht: gelukkig — maar in een leven, waarin de directe nood ons bij de hoofdzaken bepaalt en we ons de luxe van iets anders niet kunnen permitteren blijkt het mogelijk een gemeenschappelijke grondslag van geloof ondanks kerkelijke- en richtingsverschillen te vinden.

De legerpredikant is als zodanig geen dienaar van een kerk, maar bovendien is hij ingeschakeld in een organisatie, die bij het leger behoort. Een positie, die voor een predikant wel uitzonderlijk genoemd mag worden en waartegen men onder collegae ook nogal eens bezwaren hoort alsof daarmee de vrijheid en zelfstandigheid van optreden van de predikant in gevaar zou komen. Allereerst moet ik het hardnekkige misverstand als zou de legerpredikant militair zijn wegnemen, dat is hij namelijk, ondanks zijn uniform en distinctieven, juist niet, met de krijgstucht en de gehele militaire hiërarchie heeft hij dan ook niets te maken, geen enkele meerdere kan hem ook instructies voor zijn werk geven. Het leger voorziet in zijn tractement, zijn voeding, zijn kleding en zijn onderdak, maar laat hem geheel vrij in het bepalen van zijn werk en in de inhoud van zijn verkondiging. Het zou misschien de moeite waard zijn om na te gaan, welke motieven er aan militaire zijde bestaan voor het in stand houden van de geestelijke verzorging in het leger. Dat velen verband leggen tussen het moreel van de troep en het werk van de geestelijke verzorgers, staat voor mij wel vast. Voor ons is het evenwel niet de vraag wat men zich in dit opzicht van ons voorstelt, maar wat wij er welbewust van maken. En dan kan er, dunkt me, geen verschil van mening over zijn, dat de predikant een taak heeft, die met de militaire bruikbaarheid van zijn mensen geen enkel principieel verband heeft. Hij heeft niet te doen met de militair maar met de mens, die in het uniform steekt, en heeft zich niet om het moreel in militaire zin maar om het geestelijk en zedelijk welzijn van zijn mannen te bekommeren. Daarbij kan en mag zijn geluid, indien nodig, gerust critisch zijn ten opzichte van het militaire leven; ik heb nooit anders ervaren dan dat dit werd aanvaard en zelfs verwacht. De wijze, waarop de legerpredikanten over het algemeen hun taak opvatten laat geen enkele twijfel aan hun vrijheid ten aanzien van de militaire organisatie en hun gebondenheid aan hun Opdrachtgever. De collegae, die met de tegenwerping blijven komen: „Je werkt dan toch maar binnen een organisatie, die geheel van de wereld is”, stel ik de vraag: „Is de positie van de kerk en haar dienaren in de wereld ooit een andere?”

Je bent dan als legerpredikant in het leger en hebt daar een bijzondere positie en als man van de kerk ben je niet meer binnen de kerk maar buiten. Van de in onze maatschappij welbeschermde figuur, die je als dominee was, ben je een van de velen geworden, die in de vreemde een wisselvallig leven leiden met ontberingen en kwade kansen. In je gemeente kon je een tamelijk welgebaand, om niet te zeggen platgetreden, pad volgen, nu moet je zelf je weg vinden om van je werk iets te maken en je weet tevoren nauwelijks wat je op die weg zult vinden. Want heeft het predikantschap in elke kerk zo zijn eigen vormen, de legerpredikant als bijzondere figuur moet zijn eigen vorm vinden. Je begint eigenlijk je werk zonder goede voorbereiding voor je speciale taak. Hoewel dit je aanvankelijk voor allerlei problemen stelt en het niet uitblijft, dat je er niet in slaagt zonder fouten de juiste toon en methode te vinden, is dit toch nog niet zo verkeerd naar mijn idee. Want je bent nu geneigd improviserend, bij ontbreken van andere richtlijnen, zoveel mogelijk aan te sluiten bij het optreden, dat je als predikant in je eigen gemeente gewend was en dat is ten slotte de beste wijze om je mannen te benaderen, die juist niet iets anders dan anders maar een gewone dominee aan het werk willen zien. Nu is dat al direct niet zo heel eenvoudig onder een publiek van mensen van verschillende kerken en niet te vergeten de onkerkelijken, die allemaal het hun bekende beeld van de predikant als vergelijkingsmateriaal hebben voor de legerpredikant, die met hen meegaat. De man heeft er recht op, dat je je geeft zoals je bent, maar ook dat je rekening houdt met zijn geestelijke achtergrond, dat je hem maar niet zo tegemoet treedt, zoals je dat thuis je eigen gemeenteleden zou doen, maar je inleeft hoe zijn eigen predikant het doen zou. Vooral in het begin is dat weleens moeilijk, maar het is m.i. de enige juiste basis om op te werken. Je komt dan wel eens tot gesprekken, waarvan je tevoren nooit gedacht had, dat je ze ooit voeren zou. Een voorbeeld ter illustratie: Het kaartspel acht ik (mits niet vertroebeld door inzetten van geld) een onschuldig en aangenaam tijdverdrijf en in mijn eigen kring is de vraag naar het geoorloofde van kaarten nog nooit aan de orde gekomen. Niettemin heb ik, wanneer ik in dienst jongens kaartende aantrof van wie ik aannemen kon, dat zij uit kringen kwamen waar het kaarten als strijdig met de christelijke levensstijl werd veroordeeld, het meermalen mijn plicht geacht ernstig met hen te spreken over de afwijking van de door hen aanvaarde norm, die ze zich veroorloofden. Zij zelf, hun ouders en hun kerk hebben er recht op, dat zij door de legerpredikant worden gewezen niet alleen op zijn eigen maar ook op hun overtuigingen. Een wijze van benadering, die in tal van andere opzichten dan in dit op zichzelf niet zo heel belangrijke voorbeeld noodzakelijk is. Je hebt met jonge mannen te doen, die voor het eerst van hun leven uit hun milieu zijn gehaald en voor wie het al moeilijk genoeg is zich staande te houden in een vreemde en veelal schokkende werkelijkheid, die moeite genoeg hebben hun meest nog vrij zwakke overtuigingen te handhaven. Van hun legerpredikant mogen ze dan toch tenminste verwachten, dat hij hen aanspreekt in dat wat ze van huis hebben meegekregen, dat hij open staat voor de uitdrukkingswijze, waarvan hun geloof zich bedient al neemt zijn eigen geloof andere vormen aan. De taak van de legerpredikant is niet zijn geloof bij de jongens ingang te doen vinden, maar om hen in hun eigen geloof te versterken. De jongens hebben er ook

een merkwaardig scherp zintuig voor of een predikant er op uit is „bekeerlingen te maken” en evenzeer of hij een voorkeur laat blijken voor leden van een bepaalde — uiteraard zijn eigen — kerk. Hoewel niet zo duidelijk bewust, voelen zij heel zuiver, dat het bij waarachtige geestelijke verzorging om andere dingen gaat. In dit verband kan ik niet nalaten een historisch voorvalletje na te vertellen: Een predikant komt op bezoek op een post en weet geen gelukkiger begin voor een gesprek te vinden dan een vragen op de rij af naar de kerkgenootschappen. Op deze wijze verliep het: „Wat ben jij?” „Gereformeerd”. „Wat ben jij?” „Hervormd”. „Wat ben jij?” „brenschutter” U kunt dit alleen maar een grapje vinden, maar ik proef er een critiek in, die niet mis te verstaan is. Veelal is de spot voor de goede verstaander trouwens de beste uiting van wat in de soldatenharten leeft.

Dit dan over de geest, waarin de legerpredikant in zijn eigenaardige interkerkelijke positie werkt, onder jonge mensen, die voor het oecumenische in zijn optreden juist de grootste waardering hebben. Maar wat doet nu zo’n legerpredikant? Eenvoudig de gewone ambtsbezigheden: preken, catechiseren, zijn mensen bezoeken, zieken en gewonden bemoedigen en stervenden bijstaan. Uiterlijk krijgt het door de bijzondere omstandigheden soms andere vormen, door de nabije dreiging van de dood over jonge levens krijgt het meer diepte, maar in wezen is het precies hetzelfde werk als thuis in de eigen gemeente. Net als thuis is zijn pastorale trouw en ijver de maatstaf waarnaar zijn werk het meest wordt beoordeeld. De militair is bereid veel van zijn dominee door de vingers te zien, mits hij maar hart voor zijn mensen heeft en dit door trouwe kameraadschappelijke omgang toont. Daarbij hoort ook, dat hij geregeld er de moeite en bezwaren van lange en moeizame tochten voor over heeft om hen op afgelegen posten te bezoeken en dat gevaren hem er ook niet van weerhouden.

Het preken en catechiseren vraagt wel een wat andere toon dan thuis gebruikelijk is, vooral niet een zoeken naar het populaire, maar wel een groter soberheid en eenvoud. En bovenal een directer aanspreken, dat de situatie van het ogenblik raakt. Maar als vanzelf komt de overschakeling op de juiste toon, omdat je hetzelfde leven met je mannen deelt en dus automatisch de afstand tot je gehoor aanmerkelijk kleiner is, dan die thuis doorgaans is tussen predikant en gemeente.

Het zwaartepunt van het werk van de legerpredikant ligt naar mijn overtuiging wel in de persoonlijke zielszorg en daar kom je ook het duidelijkst in aanraking met de eigenaardige vragen, die deze bijzondere vorm van predikantswerk je stelt. Merendeels zijn het de persoonlijke moeilijkheden, hetzij van het leven in dienst, hetzij van het gezinsleven thuis, of de persoonlijke geloofsvragen, die daarbij aan de orde komen. Deels ben je een manusje van alles voor sociale zorgen en grotere of kleinere narigheden in de dienst, waaraan je meestal wel het een en ander doen kunt door de grote medewerking, die je als legerpredikant bij alle instanties in de regel ondervindt, deels zijn het ook zuiver geestelijke vragen waarin je kunt trachten een raadgever te zijn. In al deze individuele gevallen komen het duidelijkst de problemen naar voren, die de jonge mensen in de langdurige dienst in Indonesië te verwerken kregen. Juist dit werk is van het grootste belang voor de geestelijke verzorging van de militair, omdat de dienst onvermijdelijk de tendenz in zich

heeft, de persoonlijke belangen en gevoelens te veronachtzamen, maar het leent zich het moeilijkst ertoe om hier er iets van na te vertellen. Wat persoonlijk werd behandeld laat zich bezwaarlijk onder een algemeen gezichtspunt bespreken en moet dus hier verder onbesproken blijven.

Een punt, waarmee je in de persoonlijke zielszorg voortdurend te maken krijgt en waarover wel iets meer in het algemeen te zeggen valt wil ik nu noemen. Ik bedoel de seksuele problemen en misstappen. Een zaak, die de legerpredikant steeds weer bezighoudt en die ook sterk de aandacht van de mensen thuis had. Een punt waarover je trouwens nog steeds de meeste vragen krijgt. Nu moeten we beginnen met de zaak van iedere sensatie te ontdoen door de nogal verbreide mening, dat het seksueel gedrag van de soldaat in Indonesië over het algemeen ongunstig afstak bij dat van zijn leeftijdgenoten in Holland, tegen te spreken. Het seksuele probleem is geen soldatenprobleem, maar een waar de jeugd algemeen mee zit, de kerkelijke zo goed als de onkerkelijke, ieder die de jongeren van vandaag werkelijk kent weet dat. De voorlichting van ouders en opvoeders op dit punt is onverantwoord gebrekkig en wij hoeven waarachtig niet de illusie te koesteren, dat wij onze kerkelijke jeugd beter toegerust de moeiten tegemoet laten gaan dan de onkerkelijken, veelal is het tegenovergestelde het geval. In het kerkelijk leven en in de godsdienstige opvoeding wordt het geslachtsleven doorgaans eenvoudig genegeerd of kortweg tot het verbodene gerekend, een optreden, dat niet bijzonder geschikt is om onze jongens een verantwoorde zedelijke gedragslijn bij te brengen. Evenmin kan de voorlichting, die dikwijls de naar Indonesië vertrekkende troepen van dokters en geestelijke verzorgers kregen doeltreffend worden genoemd, die zich in het algemeen beperkte tot een praatje over de bouw en de werking van de geslachtsorganen en een afschrikwekkende schildering van geslachtsziekten, waarbij de dominee die kwalen nog eens extra tekende als uiting van de straffende hand Gods. Het blijkt dan ook wel, dat onze jonge mannen, wanneer de rem en de controle van het eigen milieu ontbreekt en het eentonige en gevaarlijke leven de morele krachten ondermijnt en de verleidingen groot zijn, al gauw in de moeilijkheden zitten.

Maar al te vaak komt de moed en de bereidheid om met de predikant te praten pas als het geweten knaagt. Een duidelijker positieve waardering van het seksuele leven en een vrijmoediger spreken over deze dingen met de opgroeiende jeugd zou naar mijn overtuiging hen openhartiger op dit punt hebben gemaakt tegenover hun geestelijke verzorger en hem meer kansen hebben gegeven hen in hun moeilijkheden te helpen. En een voorlichting, die minder met vrees voor de gevolgen en meer met geestelijke motieven en zedelijke waarden werkt zou onze jeugd sterker hebben doen staan en vele misstappen hebben voorkomen. Als je iets duidelijk is geworden uit veel gesprekken met jongens, die in de knoei zaten, dan is het wel, dat hier een punt ligt, waarop wij onze jeugd doorgaans stenen voor brood geven.

Uiteraard zijn er steeds de actuele vragen uit het soldatenleven van het ogenblik, waarmee de legerpredikant te maken krijgt als daar zijn: uitstel van de repatriëring, de voortdurende spanning van gevaren bij een uiterst zware dienst, het verlies van kameraden en zo tal van tegenslagen en problemen meer, die aan de geestkracht van de man vreten. Maar dat zijn toch eigenlijk telkens bijzondere aanleidingen tot dezelfde pasto-

rale steun, die wij in de ambtspractijk in Holland proberen te geven.

Alles bij elkaar was er dus weinig bijzonders aan het werk van de legerpredikant in Indonesië? Inderdaad, een dominee blijft immers een dominee onder alle omstandigheden en wat meer is: zijn opdracht blijft steeds en overal de zelfde. Maar het was de vreugde van ons, die dit werk mochten doen, te mogen ervaren, dat de boodschap, die wij mochten brengen, ook daar werd verstaan en daar de harten van zo verschillende mensen kon bereiken.

J. KNOT.

Sociologische Literatuur voor Theologen.

Het is geen toeval, dat in de laatste jaren sociologische literatuur gretig afzet vindt. De maatschappij zelve is ons tot probleem geworden en ieder tracht zich enige voorstelling te vormen van de maatschappelijke structuurveranderingen, waarvan wij getuige zijn. Wij bespeuren ook hoe de veranderende maatschappij ieder in het eigen beroep voor nieuwe situaties plaatst. Welke invloed oefent bijvoorbeeld de uitbreiding der sociale wetgeving uit op de diaconale zorg? Welk standpunt dient de kerk in te nemen ten opzichte van de voortschrijdende industrialisatie? De lange reeks urgente vraagstukken doet ons naar literatuur hierover grijpen; soms naar een tijdschriftartikel, soms naar een uitvoerige studie. Doch voor de theoloog blijft deze oriëntering een zoeken en tasten, waarbij komt, dat zich een gevoel van berusting opdringt de ingewikkelde materie der sociale processen slechts als leek te kunnen benaderen.

Voor degenen, die iets systematischer willen lezen, is echter wel een weg aan te geven.

In de eerste plaats verdient het aanbeveling zich enige algemene sociologische begrippen eigen te maken en tot klaarheid te komen omtrent de probleemstelling van de nog zo jonge wetenschap der algemene maatschappijleer. Hiervoor zij het boek van J. Bierens de Haan, *Grondslagen der samenleving* (2de druk, Haarlem, 1949) van harte aanbevolen. Veel gebruikt worden ook P. J. Bouman, *Algemene Maatschappijleer* (3de druk, Amsterdam, 1950) en het wat dieper gravende vervolg hierop: P. J. Bouman, *Sociologie* (4de druk, Antwerpen-Amsterdam, 1950).

Na deze eerste verkenning is het vooral voor de theoloog wenselijk de theorie te toetsen aan een stuk sociale realiteit, dat hij uit eigen aanschouwing kent: het verband tussen het geloofsleven en de maatschappelijke situatie van de groepen, waarmede hij in aanraking komt. Voor treffelijke voorbeelden van het descriptieve werk (met theoretische achtergrond), dat men sociografie, of zelfs religiografie noemt, vindt men in de jaargangen van het onvolprezen *Sociologisch Bulletin*, uitgegeven door het Sociologisch Instituut van Kerk en Wereld. Ook de dissertatie van J. P. Kruyt, *De onkerkelijkheid in Nederland* (Groningen, 1933) mag niet ongelezen blijven.

Bijzonder leerzaam is het, de gegevens van Kruyt te vergelijken met de inmiddels gepubliceerde uitkomsten van de Volkstelling 1947 (Centraal

Bureau v.d. Stat. Serie B. Deel 5, Kerkelijke gezindten. Staatsdrukkerij, Den Haag, 1950).

Intussen verlieze men de algemene godsdienstsociologie niet uit het oog. Een beknopt overzicht geven W. H. Vermooten en W. de Vries, *Godsdienst en maatschappij*, (Den Haag, 1950), maar eigenlijk mag geen predikant het belangrijke, uitvoerige werk van J. Wach, *Sociology of religion* (London, 1947) ongelezen laten.

Indien er een goede sociografie bestaat van de streek, waar men woont, neme men deze ter hand (zie de lijst achterin Bouman's boekje *Algemene Maatschappijleer* en de registers in het *Sociologisch Bulletin*).

Wie op enkele hoofdstukken van de sociologie nog wat dieper wil ingaan, bestudere naast de godsdienstsociologie vooral de sociologie van het gezinsleven. Lonend is daarbij o.a. de lectuur van R. König, *Materialien zur Soziologie der Familie* (Bern, 1947).

Het spreekt vanzelf, dat de predikant zich enige kennis van het arbeidersvraagstuk moet verwerven. Wij noemen:

I. J. Brugmans, *De arbeidende klasse in Nederland in de negentiende eeuw* (2de druk, Den Haag, 1929).

W. F. de Gaay Fortman, *De arbeider in de nieuwe samenleving* (Amsterdam, 1947).

S. Mok, *De vakbeweging* (Amsterdam, 1947).

W. Banning, *Het vraagstuk van de arbeid* (Amsterdam, 1946).

A. van Biemen, *De zedelijke waardering van de arbeid in het industrialisme* (Assen, 1950).

Sociaal-ethische beschouwingen moeten echter voortdurend met de sociale realiteit worden geconfronteerd. Een krachtig sociaal realisme spreekt o.a. uit:

G. A. Kohnstamm, *De toekomst van Nederland's industriële ontwikkeling* (Den Haag, 1948).

M. G. Ydo, *Plezier in het werk*, (Leiden, 1947).

E. Mayo, *The problems of an industrial civilization* (London, 1947).

Mayo's boek mondt uit in de problematiek der cultuursociologie, waartoe K. Mannheim, *Diagnosis of our time* (London, 1943) een boeiende inleiding vormt. Tot de belangrijkste publicaties van deze jaren reken ik ook K. Mannheim, *Man and society* (London, 1940 — vele herdrukken). Meer historisch is P. J. Bouman, *Van Renaissance tot wereldoorlog* (2de druk, Amsterdam, 1948). Interessante cultuursociologische beschouwingen bevat het onlangs in het Nederlands vertaalde boek van de Amerikaan — een genaturaliseerde Rus — P. A. Sorokin, *De crisis onzer eeuw* (Deventer, 1950).

Met het noemen van deze titels zijn de grenzen van de sociologie als vakwetenschap feitelijk reeds overschreden. Het ligt ook niet in de bedoeling dit korte overzicht uit te breiden tot de sociale ethiek of tot de sociale filosofie. De sociologie kenmerkt zich juist door haar systematische ordening van de begrippen, welke betrekking hebben op de sociale realiteit, die uit zoveel verschillende gezichtshoeken kan worden beschouwd. Zij is de centrale wetenschap, die zich bezig houdt met de relaties tussen individuen onderling, tussen individuen en groepen, evenals met de aard en de verandering van sociale instellingen en denkbeelden. Daarbij streeft zij naar een synthese tussen sociale psychologie en sociale vormleer, waardoor

het mogelijk wordt maatschappelijke werkelijkheid in algemeen cultureel verband te begrijpen.

Ten opzichte van de vraagstukken der sociale ethica vormt de sociologie slechts een dienende wetenschap, die er ons voortdurend aan helpt herinneren, dat men veel moet weten om rechtvaardig te kunnen oordelen. Het is niet waar, dat het sociologisch denken als zodanig relativistisch is. Weliswaar leidt de studie van de rijke differentiatie der sociale levensvormen tot de conclusie, dat de betrekkingen tussen geloof en maatschappelijke orde gecompliceerder zijn dan men oppervlakkig beschouwd zou vermoeden, doch deze gevolgtrekking leidt uitsluitend tot consequenties voor de theologie en de ethiek, niet voor de sociologie en haar beoefenaren.

P. J. BOUMAN.

Boekbesprekingen.

Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk in Verbindung mit Walther Eichrodt, Karl Elliger, Kurt Galling, H. W. Hertzberg, Martin Noth, Edo Osterloh, Norman W. Porteous, Gerhard von Rad, Walther Zimmerli herausgegeben von Volkmar Hertrich und Artur Weiser. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1949ff.

Teilband 2. Das erste Buch Mose — Genesis Kap. 1—12 : 9, übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad. 2. durchgesehene Auflage. 136 S. Kart. Subskr.-Pr. 4,50 DM. einzeln 5,40 DM. Teilband 14. Die Psalmen I — Psalm 1—60, übersetzt und erklärt von Artur Weiser. 287 S. Kart. Subskr.-Pr. 9,80 DM. einzeln 11,80 DM.

Teilband 17. Der Prophet Jesaja, Kap. 1—12, übersetzt und erklärt von Volkmar Hertrich. 222 S. Kart. Subskr.-Pr. 7,80 DM. einzeln 9,40 DM.

Teilband 24. Das Buch der zwölf kleinen Propheten I, übersetzt und erklärt von Artur Weiser. 261 S. Kart. Subskr.-Pr. 9,50 DM. einzeln 10,80 DM.

Teilband 25. Das Buch der zwölf kleinen Propheten II, übersetzt und erklärt von Karl Elliger. 206 S. Kart. Subskr.-Pr. 6,80 DM. einzeln 8,20 DM.

Het is verheugend, dat een van de Duitse uitgevers het gewaagd heeft een grote commentaar op het O.T. uit te geven in een tijd, die zich waarlijk niet leent voor uitgeverswaagstukken. Maar vermoedelijk zal Vandenhoeck und Ruprecht van dit waagstuk geen teleurstellingen ondervinden: deze commentaar „Das Alte Testament Deutsch” zal zijn weg wel weten te vinden, zoals reeds eerder „Das Neue Testament Deutsch” zijn weg gevonden heeft. Het werk is bedoeld als een voortzetting van deze bekende commentaar op het N.T. en verschilt alleen in dit opzicht van zijn tegenhanger dat het uitvoeriger is. Verder vertoont het alle kenmerken, die aan „Das Neue Testament Deutsch” een zo goede naam bezorgden: op even gelukkige wijze weet het een wetenschappelijk verantwoorde exegese te verenigen met een eenvoudige en heldere stijl, met een heldere en eenvoudige weergave ook van wat het O.T. ons in onze tijd en met onze vragen te zeggen heeft. Dit heeft zeker zijn nadelen: een uitvoerige tekstcritische verantwoording van de gegeven vertaling, zoals die gegeven wordt in de grote „klassieke” commentaren op het O.T. is hier niet te vinden — gewoonlijk worden de tekstcritische vragen vermeden en alleen in voetnoten even verwezen naar het „apparatus criticus” van de „Biblia Hebraica” van Rud. Kittel. Tegenover dit voor den vakman zeker niet geringe nadeel staat het voordeel, dat het werk ook door hem, die zich geen vakman kan noemen, gemakkelijk gelezen kan worden. De bedoeling van de uitgevers was te zorgen voor „eine wissenschaftlich

fundierte Auslegung, die zugleich jedem, der sich ernstlich mit dem Alten Testament beschäftigt, verständlich ist" en deze vijf delen, die nu verschenen zijn, wettigen het vermoeden, dat de schrijvers er in slagen dit doel te bereiken.

Een van de grote vragen, waarvoor de exegese van het O.T. telkens staat, is de vraag naar de verhouding van O.T. en N.T. de vraag naar de „eenheid" van de H.Schrift of hoe men verder deze vraag stellen wil. Is hier werkelijk een eenheid, dan heeft dit tot gevolg, dat het O.T. van deze eenheid uit gelezen moet worden, dat „alle Worte des Alten Testaments über sich selbst hinweisen in das Neue auf den Einen hin, in dem allein sie wahr sind" (Luther). Men komt dan tot de Christologische exegese in de stijl van Wilhelm Vischer en ontdekt overal in het O.T. het „Christuszeugnis". Gelukkig weigeren de hier aan het woord zijnde exegeten deze methode van exegese te volgen: in de gewapende vrede tussen geloof en wetenschap mag niet aan de critiek het zwijgen worden opgelegd en moet aan de wetenschap het volle woord gegeven worden. Dat neemt niet weg dat zij wel weten, dat het O.T. eerst in het N.T. tot zijn vervulling komt, en dat in deze commentaar telkens en telkens naar deze vervulling heengewezen wordt. Maar dat geschiedt met de nodige terughoudendheid: er wordt bv. niet gezegd, dat Ps. 22 „messianisch" is, maar: „Ps. 22 (ist) im Neuen Testament im Sinne einer messianischen Weissagung . . . verwendet worden" (Band 14, S. 144) — en het feit, dat het N.T. deze Psalm zo gebruikt is voor de exegese verder van geen betekenis. Maar daarmee is de vraag naar de verhouding van geloof en wetenschap in de exegese van het O.T. niet opgelost: geloof en wetenschap worden zo gescheiden grootheden, de „Zeitgeschichte" niet doorlicht door het licht van de „geschiedenis" van Christus. — Maar het is gemakkelijk hier critiek te geven, minder gemakkelijk wegen te wijzen naar een exegese van het O.T. waarin de gewapende vrede van geloof en wetenschap een werkelijke harmonie geworden is.

Ieder van deze delen begint met een korte inleiding, waarin de meest gewichtige inleidingsvragen behandeld worden: vervolgens wordt een vertaling van de tekst gegeven, die zoveel mogelijk aansluit bij de vertaling van Luther (maar de afwijkingen van deze vertaling zijn toch vrij ingrijpend — geen wonder waar de critisch geslepen tekst waar wij mee werken van de „textus receptus" van Luther vrij sterk afwijkt), en dan volgt de verklaring van deze tekst. Het is onmogelijk in het raam van deze bespreking uitvoerig in te gaan op alle vragen, die in de inleidingen op de verschillende delen behandeld worden: ook is het onmogelijk een uitvoerige critische bespreking te geven van de vertaling en verklaring, die hier gegeven wordt — de meest ernstige critiek is trouwens in het voorgaande al gegeven. Detailcritiek heeft ook daarom weinig zin, omdat het alleen de bedoeling van een recensie moet zijn een indruk te geven van het voor me liggende werk. Deze indruk is, dat hier een commentaar gegeven wordt, die is geschreven vanuit een innerlijk verstaan en verwerken van de tekst van het O.T. en die zo tegelijk aan den lezer de zo vreemde wereld van het O.T. werkelijk te verstaan geeft — dat hier een commentaar gegeven wordt, die aanmaant tot grote voorzichtigheid met „theologische" en Christologische exegese en die de theologen voor onvoorzichtigheden in deze richting zonder ophouden waarschuwt — dat hier een commentaar gegeven wordt, die voor de voorbereiding van de preek waardevolle diensten bewijzen kan, niet door „verrassend" en éclatant te zijn, maar door zijn veel-zeggende soberheid.

De betrekkelijk lage intekenprijs wordt berekend voor ieder, die zich verplicht tot het aanschaffen van zes delen van deze commentaar in de volgorde van hun verschijning. Welke deze volgorde is, is niet zeker: de delen verschijnen in een geheel willekeurige volgorde. De bedoeling van de Uitgevers is, alle 25 delen van deze commentaar te doen verschijnen voor 1955, zodat ieder jaar 5—6 delen zullen verschijnen.

Rolde.

J. S. W.

Dr G. Ch. Aalders: Korte verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling, Het boek Esther. (2e druk, J. H. Kok, Kampen, prijs geb. f 2.50).

Weer een aflevering van de verschillende herdrukken van de K.V. Steeds weer treft de uiterste nauwgezetheid, waarmee Prof. Aalders te werk gaat, zowel in de vertaling als in de exegese.

De nieuwe druk maakt voorzover ik heb nagegaan, behalve de spelling geen verschil met de eerste.

Na wat vroeger over de eerste druk van „Het boek Esther” is geschreven is een verdere aanbeveling voor de 2e druk overbodig.

A. V.

Dr J. H. Kroeze: Paraphrase van het Boek Spreuken, Franeker, (1950).

Dit is een deeltje uit wat ik maar zal noemen „Wevers Paraphrase”. Niet alle werk, dat in deze reeks verschijnt, staat exegetisch op hetzelfde peil. Onder de bewerkers der Bijbelboeken bevinden zich exegeten van professie naast anderen, die materieel zich bij autoriteiten aansluiten, al moet gezegd, dat bij velen uit de laatste categorie deze afhankelijkheidspositie in formele vaardigheid - ook een integrerend element in paraphrase-arbeid - een rijke vergoeding vindt.

Dr Kroeze is ongetwijfeld een bekwaam Oud-Testamenticus. Het is uit vergelijking met de grondtekst direct te merken, dat achter zijn bewerking van de „Spreuken” een uiterst nauwkeurige exegese ligt, terwijl het vastgestelde resultaat met fijn gevoel voor taalnuanceren werd vertolkt.

Voor die vertolking moet hij echter de opgelegde paraphrase-vorm als iets hinderlijks hebben gevoeld. Immers, het karakter van masjaals is korthed, pittigheid, rythme, en dit essentiële gaat bij bredere omschrijving licht teloor. Vandaar dat de auteur zich in het eigenlijke paraphraseren sterk heeft beperkt en meestal niet meer dan een „vrije” vertaling gegeven. Dat „vrije” bestaat dan dikwijls in korte en tegelijk verklarende toevoegingen aan de tekst. B.v. Spr. 9 : 1: „De Wijsheid heeft haar huis gebouwd. De zeven pilaren van haar groot en sierlijk huis staan overeind: *aan beide einden*”. Of 8: 20: „Hij (de man van de zedeloze vrouw) zal niet terugkomen voor *het reizen dat hij bij volle maan*”. Van dergelijke tekenende trekjes vindt ge er tientallen.

Is er echter meer verklaring van een spreuk gewenst, dan geeft Dr Kroeze die in voorafgaande, in kleine letter gedrukte alinea's. Ik kan niet zeggen, dat deze afzonderlijke verklaringen mij bevredigden, omdat ze nu eens te uitvoerig, dan weer te willekeurig en dikwijls niet noodzakelijk mij lijkten. Korte voetnoten waren hier verkieslijker geweest.

Ook de wat druk doende, in kapitale letter gedrukte opschriften konden m.i. gevoelig worden gemist. Al heeft de schrijver ze menigmaal puntig geformuleerd en iets van het aphorisme-type er in willen leggen, ze storen toch de lezing en overdenking der spreuken zelf.

Vergelijkt men Dr Kroeze's „vrije” vertaling met die van het N.B.G., dan is er nog al verschil van tekstopvatting op te merken, b.v. bij Spr. 11 : 16. 30. 13 : 17, om maar enkele van vele te noemen. Bij tekstvarianten volgt Dr Kroeze bij voorkeur de lezingen der LXX, evenals Dr Gemser in zijn „Tekst en Uitleg” van Spreuken dat opvallend doet. In de meeste gevallen lijkt het mij verkieslijker zich, evenals de vertaling van het N.B.G., aan de masoretische tekst te houden. Dat is ook bij een tekst als Spr. 11 : 16 mogelijk. In elk geval hoort een grafische voorstelling doorstippellijnen, als waarmee Dr Kroeze een z.i. te constateren lacune in genoemde tekst wil aanduiden, niet in een populair geschrift als de „Paraphrase” bedoeld te zijn, thuis.

In het woord „Ter inleiding” vinden wij een verhelderend overzicht van de buitengewoon gevarieerde inhoud van het Spreukenboek. Inzake het veel behandelde vraagpunt, of er tussen het eerste stuk van de „spreuken der wijzen” uit Spr. 22 : 17, 24 : 22 en die van Amen-em-ope een zekere afhankelijkheid bestaat, geeft Dr Kroeze als zijn mening te kennen, dat er niet alleen zeer grote overeenkomst tussen beide groepen bestaat, maar dat de Israëlitische verzamelaar de spreuken van Amen-em-ope heeft gekend en er aan ontleend. In dit opzicht verschilt hij van zijn vroegere leermeester en promotor prof. dr G. Ch. Aalders, die in zijn „Bijbelse spreuken en de onderwijzing van Amen-em-ope”, 1934, geen grond vindt om literaire afhankelijkheid aan te nemen. Vanwege de onzekere datering van de Egyptische spreuken zal dit punt wel in discussie blijven.

Er zouden wel meer inleidingskwesties ter sprake gebracht kunnen worden. Maar gezien het doel van de Paraphrase is het niet nodig hierover meer te zeggen. Dr Kroeze, kortgeleden benoemd tot hoogleraar in de Semietische talen aan het

Universiteitskollege te Potchefstroom, heeft met deze Paraphrase, evenals met die van „Joh“ enige jaren geleden, voortreffelijk werk geleverd voor Weyers uitgave. *Kampen.*

K. J. CREMER.

Korte Verklaring der Heilige Schrift. „Het Evangelie naar Johannes“ door Dr C. Bouma 3e druk I en II à / 4.50 en „I-II Petrus“ door Dr S. Greydanus. 2e druk / 3.25. Uitg. J. H. Kok Kampen.

Van de Korte Verklaring van Johannes bleek een derde druk noodzakelijk. Een verblijvend teken. Dr C. Bouma kon voor zijn ziekte en overlijden deze druk nog geheel verzorgen. Wij zijn niet in de gelegenheid deze druk te vergelijken met de eerste en tweede, maar, waar vroeger „Johannes“ uit één deeltje bestond, hebben wij nu twee deeltjes voor ons. We mogen dus aannemen dat deze druk opnieuw bewerkt en uitgebreid is. Dr Bouma gaf ons een mooie verklaring. Dicht aansluitend aan de tekst. Dat 't korte van deze verklaring ook voor de niet-wetenschappelijke lezerskring nadelig werken kan blijkt bij de uitleg van Joh. 13: de voetwassing. 't Gaat om 't „voorbeeld“ dat Christus geeft (: 15). Volgens Dr Bouma komen in de voetwassing twee gedachten naar voren. „Reiniging van zonden en dienende nederigheid“. Als hij dan vervolgt dat Jezus niet wat 't eerste, maar alleen wat 't laatste betreft Zijn discipelen een voorbeeld gaf en niet komt tot 't funderen van de „dienende nederigheid“ in de „reiniging van zonden“, dan komt het ons voor dat hier Jezus' oproep tot volgen van dit voorbeeld dreigt te vervlakken tot een imiteren van Jezus' nederigheid. De exegese kon hier meer zeggen en was hier te kort.

Nog iets over Joh. 18 : 24. Mogen we het „geboeid“ in dit vers niet zien als onderstreping van de laffe daad in vers 23 geschreven. Jezus werd gelagen, dat was wel heel laf, want hij was geboeid en kon niets terug doen. Annas had hem geboeid naar Kajaphas gezonden. Als we dit vers zo zouden moeten lezen, zou er van een verhoor voor Annas zelfs geen sprake meer behoeven te zijn. Het is maar een idee, zonder dat wij pretenderen deze moeilijke kwestie definitief opgelost te hebben. Wij bevelen deze twee mooie deeltjes hartelijk aan.

Van de Korte Verklaring op de twee Brieven van Petrus verscheen een ongewijzigde herdruk van Prof. Greydanus. Net als al zijn werk — stroef en ouderwets wat stijl betreft. Een klein boekje dat zijn nut zeker zal bewijzen en heeft bewezen. Een grondige exegese ligt eraan ten grondslag. We kunnen die vinden in Greydanus' grote commentaar. Van de lezers van *Vox Theologica* zullen velen deze prefereren boven dit boekje. Toch: om vlug iets na te slaan, als men geen tijd heeft voor Greydanus' andere lange, rijke en belangrijke bladzijden, wordt ook dit boekje hen hartelijk aanbevolen.

J. L.

D. Martin: Luthers Evangelien-Auslegung. Herausgegeben von Erwin Mulhaupt, 5 Teil: Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, Vandenhoeck, Göttingen 1950, geb. 37.50 M.; voor intekenaars 34 M.

Deze uitgave van alle gedeelten waarin Luther de Evangelien uitlegt, is niet allereerst voor wetenschappelijke onderzoekers, maar voor alle ontwikkelde leden der Kerk, ook voor theologische studenten en predikanten, bestemd. Om voor een grotere lezerskring bereikbaar te zijn, heeft Mulhaupt alleen Duitse teksten opgenomen. Alle Latijnse stukken zijn vertaald en met een ster aangeduid. Zo nu en dan wordt de oorspronkelijke Duitse tekst ook wat verduidelijkt, maar dit is alleen daar het geval, waar de moderne lezer deze tekst anders moeilijk zou begrijpen.

Er is dus overal met een bredere lezerskring rekening gehouden. Dit alles neemt echter niet weg, dat men in deze uitgave telkens weer bemerkt, hoe goed de samensteller met het nieuwste Luther-onderzoek op de hoogte is. Bij de *preken* van Luther heeft hij vooral de afschriften van Rörer gevolgd en verder van allerlei merendeels door Buchwald ontdekte en uitgegeven aantekeningen gebruik gemaakt. Om tot vergelijking in staat te stellen heeft Mulhaupt dikwijls verschillende preken van Luther over éénzelfde tekst opgenomen.

Het eerste deel handelt over de voor-geschiedenis bij Mattheüs en Lukas; deel twee, drie en vier brengen ons de uitlegging van Mattheüs, Markus, Lukas en Johannes. Deel V geeft preken en uitleggingen van Luther over het avondmaal, de kruisdood, de opstanding, het doop-bevel en de hemelvaart.

Wie zich in deze uitgave van Mülhaupt verdiept, zal niet teleurgesteld worden. Luthers uitlegging is vol diepzinnige toelichting en zeldzaam levendige illustratie. Vooral predikanten zullen van deze delen genieten.

M. VAN RHIJN.

Bizondere Canoniek van de Boeken van het Nieuwe Testament, deel II. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen, prijs f 11.50.

Op het gebied van de Inleiding tot het Nieuwe Testament is Nederland niet verwend. Naast de veel gebruikte „Einleitungen” van Knopf, Feine-Behm en Michaelis, zijn mij alleen de drie deeltjes in de V.U.B.serie van de Zwaan als Nederlandse Inleiding bekend. Wijlen prof. dr S. Greydanus heeft deze leemte aangevuld met zijn „Bizondere Canoniek”. In het eerste deel van dit werk verklaarde hij de op het eerste gezicht merkwaardige titel: „Bizondere Canoniek betekent het N.T. zelf als de met goddelijk gezag beklede regel voor ons geloof en leven” (pag. 5 deel I). Inhoudelijk komt het echter neer op een Inleiding tot het N.T.

Ook deel II (Brieven — Openbaring) is een breed opgezet werk. Na een korte beschrijving over de Brieven van den Apostel Paulus in het algemeen, waarbij „Aantal en karakter”, „Tijd en verzameling” ter sprake gebracht worden, volgt een behandeling van iedere brief afzonderlijk. De volgorde hierbij is ontleend aan ons Nieuw Testament — naar grootte dus, niet naar chronologie.

Greydanus' standpunt is, dat de Brieven geschreven zijn onder inspiratie van de Heilige Geest. Dit verhindert hem niet om diep op allerlei vragen in te gaan. Het voor en tegen van geschilpunten wordt uitvoerig weergegeven, waarbij de exegeten en commentatores zelf aan het woord zijn. Bijv. over de gemeente in Rome. Bestond deze uit Joden van geboorte of uit heidenen van afkomst? „Meerendeels gelovigen van heidensche afkomst” aldus Greydanus (pag. 30). In de nog nimmer opgeloste strijdvraag: Noord- of Zuid-Gallatische hypothese, neemt Gr. de Noord-Gallatische als de meest waarschijnlijke aan. Voorts concludeert Gr. tot Rome als plaats van schrijven van de Gevangenschapsbrieven in het algemeen, dus ook voor Philippenzen. Al te uitvoerig wordt de echtheid van de pastoraalbrieven aangetoond (pag. 205 — 227). Het is van het goede te veel om alle vier argumenten, die P. Feine-J. Behm in hun Einleitung S. 199” opsommen, diepgaand te gaan onderzoeken, waarbij procentsgewijze verhoudingen van het aantal bladzijden en onderverdeling in Nederl. en Griekse letters onnodig veel overhoof halen. Wie de Brief aan de „Hebreeën” geschreven heeft (pag. 264) is ons onbekend. Het doet ook niet ter zake. „Hoofdzaak is, dat God de eigenlijke auteur is, de Auteur Primarius”. 2 Petrus geeft zich „onmiskénbaar” uit als door den Apostel Petrus geschreven, al worden de vele bezwaren daartegen wel opgesomd.

Materieel: een grondig, wetenschappelijk verantwoord studiewerk, zeker opgewassen tegen de buitenlandse Inleidingen.

Formeel: de taal is wat archaïstisch, wat betekent bijv. een woord als „verwakkering” (pag. 257). De indeling is systematisch, alleen ware het te wensen, dat de hoofdzaken met de nu gebruikte letter gedrukt worden, de bijzaken en de historische en wetenschappelijke exposé's met een kleinere letter. Omvang en prijs zou het ten goede komen.

Amsterdam.

J. T. N.

Werner Bieder: Die Vorstellung von der Höllenfahre Jesu Christi. (Zwingli-verlag Zürich 1949, Fr. 12, f 10.75).

In dit boek — verschenen in de bekende serie Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments — wordt een bijdrage geleverd over de vraag naar het ontstaan van de formule in het: Apostolicum: descendit ad inferos („nedergedaald

ter helle"). Luther zei: Christus daalt daarom ter helle, om Heer te zijn „in inferos sicut in celo et terra, etiam super demones", maar Luther fixeert de hel niet aan een bepaalde plaats „man muss so geistliche ding im windelein legen" (pag. 7). Naast Luther komen ook Zwingli en Calvin ter sprake, evenals de Belijdenisgeschriften der Reformatietijd, de 18e en 19e Eeuw (o.a. Schleiermacher, Martensen, D. F. Strausz) de 20e Eeuw (W. Bousset, J. A. Mac Culloch). Na deze brede aanloop komt Bieder tot zijn onderzoek van de N.T.ische gegevens over de Descensus ad inferos. Bo Reicke („the disobedient Spirits and Christian Baptism" 1946) gaf de stoot tot deze uitvoerige studie. Reicke zag in het belangrijkste gedeelte voor de Descensus 1 Petr. 3 : 13–22 een gesloten „durch die paränetische Abzweckung zusammengehaltene Einheit" (pag. 31). De Descensus is voor hem een integrerend bestanddeel van het Messiaanse drama. Bieder zelf zegt: „Wir wollen die Schrift hören. Aus dem, was dabei herauskommt, haben wir die Konsequenzen zu sehen" (pag. 33).

Marc. 3 : 27 (parallel Matth. 12 : 29) Matth. 12 : 40, Matth. 16 : 18 (met K. L. Schmidt en O. Cullmann houdt Bieder deze text voor echt, in tegenstelling tot R. Bultmann en W. G. Kümmel) Matth. 27 : 51b–53, Marc. 16 : 4 (handschrift K), Luc. 23 : 42, Acta 2 : 24–31, Rom. 6 : 3vv, Rom. 10 : 7, Rom. 14 : 9, Coloss. 2 : 14vv, Phil. 2 : 10, Epheze 4 : 8–10, Hebr., Apocal. 1 : 18, al deze texten worden uitvoerig besproken. Maar geen van hen blijkt aldus Bieder, iets anders te zeggen dan een „höchstens transitorischen, sachlich theologisch bedeutungslosen Hadesaufenthalt Jesu" (p. 96). Geheel anders bij 1 Petr. 3 : 18–20. Bieder onderzoekt deze passage zeer diepgaand. Het gaat niet om het behalen der zege door middel van een descensus, maar om de triompherende verkondiging van een reeds bevochten zege (n.l. in de kruisdood en de opstanding van J. Chr.). Maar wat is de achtergrond van het gebeuren in 1 Petr. 3 : 19? Kenden schrijver en lezer het boek Henoch in de Akkum-text (Bo Reicke). Zeer zeker aldus Bieder. Maar waarom werd dit boek Henoch zo gewaardeerd door de christenen? Henoch reisde naar de onderwereld en Henoch is een ΤΥΠΟΣ van Christus geworden, voor de hand ligt dan het geloof, dat Christus ook deed wat Henoch deed, ja meer nog, dus ook de plaats, waar de doden verblijf hielden, opzocht. De schrijver van 1 Petrus was het vooral te doen om het „einmalige" kerygma van de behaalde overwinning in het rijk der demonen. Nu is de nederdaling van Christus een dogmatische „locus" geworden.

1 Petr. 4 : 6: geen Hades-prediking van Jezus. Belangrijk is de conclusie: (p. 128). Het N.T. spreekt van een transitorisch Hades-verblijf van Jezus. Van een eigenlijke descensus is nergens sprake. 1 Petr. 3 : 19 laat een werkelijk gebeuren zien, dat in de omgeving van Christus' dood en opstanding te plaatsen is. Wij hebben geen reden te spreken van een gebeuren *tussen* dood en opstanding. Voor de „Nederdaling ter helle" van het Apostolicum ontbreekt de Bijbelse fundering. De formulerende, die 1 Petr. 3 : 19 wil weergeven, moet anders luiden (129) Dan volgen een aantal getuigenissen uit de eerste periode van de Christelijke kerk. Tenslotte noemt Bieder enige motieven, die aanleiding hebben gegeven z.i. tot de Descensus voorstelling (pag. 199).

Over zijn opmerking om in plaats van het „nedergedaald ter helle" de formulering ὁφθεις τοις ἀγγελοις te gebruiken, zou uitvoerig te discussiëren zijn. Op dit punt is Bieder te kort. Overigens is het niet eenvoudig om in dit uiterst helder en wetenschappelijk ter dege verantwoord werk, een afzet punt voor critiek te vinden. Daarvoor is het te goed opgezet en ook te goed (ruim 12 blz. litteratuur!) uitgewerkt. Zou echter nu het N.T. geen fundering kan bieden voor de descensus ad inferos, de dogmengeschiedenis niet een terrein vormen, waarin de fundering wel gevonden kan worden? Martin Werner wijdde er in zijn Entstehung der Christlichen Dogmas veel aandacht aan.

Amsterdam.

J. T. N.

Prof. Dr Oscar Cullmann: Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. (Zwingli-verlag Zürich 1948, 80 Seiten, Fr. 5.50, f 6.05.

Tegenover Karl Barth's: „ernsthafteste Bekämpfung der Kindertaufe, die je versucht worden ist" (pag. 3) poogt deze studie van de Bazeler professor O. Cullmann op zuiver Nieuw Testamentische gegevens gefundeerd, een rechtvaardiging van de

kinderdoop te geven. Het boekje werd in 1948 geschreven, maar de kwestie pro- of contra kinderdoop is nog nimmer opgelost, zal ook wel nooit volledig worden opgelost. Een te grote rol speelt de achtergrond van waaruit men spreekt: Volkskerk of belijdende Kerk. Wij delen de opvatting van Cullmann, dat door deze vraagstelling: Volkskerk of Belijdende Kerk het gehele probleem „in eine Perspektive gerückt wird, die nicht die neutestamentliche ist” (pag. 22) maar is deze vraagstelling *in de practijk* wel te vermijden?

Cullmann gaat terug tot het Nieuwe Testament en interpreteert de Nieuw Testamentische teksten, die tot fundering van de kinderdoop aangehaald kunnen worden. Dit gebeurt in de volgende hoofdstukken: Kapitel 1: die Begründung der Taufe in Christi Tod und Auferstehung, Kapitel 2: die Taufe als Aufnahme in den Leib Christi, Kapitel 3: Taufe und Gläube, Kapitel 4: Taufe und Beschneidung, terwijl in het slot (pag. 64) enige conclusies aangegeven worden: er zijn geen directe aanwijzingen in het Nieuwe Testament, die pleiten voor de kinderdoop, maar de kinderdoop is wel met de doop-leer in alle delen te verenigen (pag. 64). In een „Anhang” tracht Cullmann, „Spuren einer alten Taufformel im neuen Testament” te ontdekken. Wij hebben waardering voor de poging door Cullmann gedaan, de kwestie van kinderdoop of volwassendoop in een objectief licht te stellen door alleen het Nieuwe Testament te laten spreken. Daarom is dit boekje, in handig formaat uitgegeven, maar naar het aantal bladzijden voor een Nederlander tamelijk prijzig, zeer zeker een serieuze bestudering waard. Toch zal de lezer de door Cullmann aangevoerde teksten kritisch moeten onderzoeken. Want wij betwijfelen het, of de proselyten-doop wel zo analoog is met de Christelijke doop, als Cullmann op pag. 56 wil suggereren. Er bestaat volgens ons, een kloof tussen de Christelijke doop en de proselyten-doop en zelfs ook de doop van Johannes. Deze kloof is de dood en de opstanding van Jezus Christus, waaraan men slechts door het geloof deel kan hebben, op grond van een persoonlijke beslissing. Fundamenteel anders is dus de Christelijke doop dan de besnijdenis, de proselyten-doop of de doop van Johannes.

Amsterdam.

J. T. N.

Kurt Dietrich Schmidt: Grundriss der Kirchengeschichte, 2 bn., 1949, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

In het voorwoord zegt de schrijver, dat deze nieuwe kerkgeschiedenis naast de vele die reeds het licht zagen, wellicht geen reden van bestaan hebben zou, ware het niet, dat hij hier nieuwe wegen tracht te gaan. In de eerste plaats is hij de mening toegedaan, dat de massa kerkhistorisch materiaal, die tegenwoordig de theoloog wordt voorgezet, langzamerhand voor de niet-kerkhistoricus veel te grote omvang heeft aangenomen, zodat de stof in deze Grundriss door hem sterk is ingekrompen. In de tweede plaats — en dit is ingrijpender — heeft schrijver de verschillende historische verschijnselen zoals deze zich hebben voorgedaan, na en niet naast elkaar behandeld. Dit heeft het voordeel dat wij het verschijnsel beter in zijn ontwikkelingsgang kunnen volgen, echter het nadeel — temeer daar betrekkelijk weinig jaartallen worden gegeven — dat het historisch gebeuren als geheel wat onoverzichtelijk blijft. Dit bezwaar geldt het meest voor de behandeling der Middeleeuwen (dl 2). In het tweede deel is een ruime plaats gewijd aan de bekering der Germanen tot het Christendom (24 van de 124 blz.), iets dat bij de Germanist Schmidt niet te verwonderen valt. Dat de germaanse geest op het Christendom in de eeuwen die op de bekering volgden, een zeer bepaald stempel heeft gedrukt, zal niemand ontkennen. Men zou zich echter kunnen afvragen of de gevolgen van de germanisering zó ver reiken als hier wordt aangenomen. Zo wordt b.v. de hele loongedachte gezien als een gevolg van de germaanse voorstelling van Christus als druhtin, die zijn mannen bescherming en mildheid *verschuldigd* is, als deze hem trouw dienen. Zo wordt de aflaat beschouwd als een uitvloeisel van de afkoop, die in het Germaanse recht mogelijk was.

Het is alleszins de moeite waard, deze kerkgeschiedenis te lezen: vele perspectieven gaan open, vele personen en tijdperken gaan op een andere en duidelijker wijze tot de lezer spreken dan voorheen. Vooral naast een ander kerkhistorisch werk gebruikt, zal dit boek met zijn betrekkelijk geringe omvang (272 blz.), van veel nut kunnen zijn.

Avenhorn.

A. G. WIT.

Karl Jaspers: Wijsgerig geloof. Vertaling van Ds J. C. van Dijk, met een voorwoord van Prof. Dr Ph. Kohnstamm. H. D. Tjeenk Willink en Zoon N.V. Haarlem 1950. 175 blz. geb. f 4.90.

Dit is een vertaling van een reeks van voordrachten die Karl Jaspers, een van de grootste denkers van onze tijd, in 1947 te Bazel in het jaar 1947 heeft gehouden op uitnodiging van de „Freie Akademische Stiftung”: deze voordrachten werden reeds eerder in Duitsland en Zwitserland uitgegeven onder de titel „Der philosophische Glaube”. Het boekje tracht een derde weg te wijzen tussen het „catholieke” Christendom en het Nihilisme door. Tussen het Nihilisme dat zonder geloof is, en het „catholieke” Christendom dat leeft van de „Fixierung” van een vastgelegd en in leerstellingen te vatten geloof leeft de Redelijke mens uit zijn eigen „Glaubensgehalte” die hij vindt in de trouw aan de traditie van het Westen waarin hij leeft en die hij niet in leerstellingen vatten kan en waar hij alleen heenwijzen kan in niet-toereikende woorden. — Uit de woorden van Karl Jaspers spreekt enerzijds een diepe eerbied voor de „biblische Religion”, anderzijds staat hij toch zeer kritisch tegenover wat voor een Christen de kern van het Bijbels Getuigenis is: dit boekje toont wel zeer duidelijk dat Sartre zich vergist heeft toen hij in zijn „L'existentialisme c'est un humanisme” Jaspers een Christen noemde. Het tegendeel is het geval: „Philosophie überschreitet die biblische Religion” en tegenover de zekerheid dat in Christus werkelijk God tot de wereld gekomen is staat de zekerheid dat geen mens God kan zijn: „Kein Mensch kann Gott sein”. Het is verleidelijk hier verder in te gaan op de verhouding van Jaspers tot het Christendom, maar de ruimte daarvoor ontbreekt in deze recensie.

Over de vertaling kunnen we betrekkelijk kort zijn. Volgens Prof. Dr Ph. Kohnstamm is dit een „gemakkelijker toegankelijke uitgave” dan de Duitse, die „door zijn stijl en terminologie hoge eisen aan de Nederlandse lezer stelt” (blz. 3). Het laatste is zeker het geval, maar dat deze vertaling „gemakkelijker toegankelijk” zou zijn is voorzichtig gezegd overdreven. De vertaling is matig en in vele gevallen zeker niet verhelderend. Misleidend is b.v. de vertaling van „Bewusstsein überhaupt” met „bewustzijn-als-zodanig” (blz. 18 enz.) en de vertaling van het zwevende „Gottesgedanke” met het veel omljnder „Godsbegrip” (blz. 76 enz.): weinig fraai is de vertaling van „Glaubensgehalte” met „geloofsinhouden” (blz. 26 enz.) — veel beter zou bv. zijn geloofsovertuigingen — en die van „das Umgreifende” met „het Omvangende”: uitgesproken slecht de vertaling van „gedankenreich” met „geestvol” (blz. 33) en die van „Glaubenslosigkeit” met „geloofsloosheid” (blz. 131) — dit zijn alleen enkele volkomen willekeurige voorbeelden die met vele te vermeerderen zijn. In vele gevallen grijpt men onwillekeurig van de vertaling terug naar de Duitse tekst om er achter te komen wat de schrijver eigenlijk wil zeggen! Al met al kan men zeggen, dat deze vertaling een volkomen overbodigheid is: dank aan de Uitgever dat het een charmante en betrekkelijk goedkope overbodigheid geworden is.

Rolde.

J. S. W.

Dr B. Klein Wassink: Credo, quia absurdum. Het belang van de existentiële filosofie voor de eristische theologie. (uitg. van Gorcum en Comp. N.V. Assen, Prijs: ing. f 4.50. Geb. f 5.90).

Het is wel een goede gedachte geweest deze Groninger Dissertatie voor een bredere kring toegankelijk te maken. Niet, dat nu iedereen direct naar dit boek zal grijpen, want het is geen Zaterdagavond-lectuur. Maar wel leeft er iets in van de bewogenheid van een theoloog om zich te willen confronteren met filosofische problemen. Vandaar ook de ondertitel: „het belang van de existentiële filosofie voor de eristische theologie”. Vandaar ook, dat wij met gespannen verwachting aan dit boek zijn begonnen. De Inleiding heeft deze verwachting niet teleurgesteld, goed leesbaar en helder geformuleerd stelt Dr Klein Wassink „het oude woord, waarmee de theologie zich heeft trachten te verdedigen tegen de filosofie: Credo, quia absurdum” (pag. 13) opnieuw aan de orde. Hij wil de ogenschijnlijke overeenkomst onderzoeken tussen het Credo, quia absurdum van de existentiële filosofie en het Credo, quia absurdum van de theologie. Men kan zeggen, op dit gebied ligt

geen taak van de Kerk tegenover de wereld, „ongeloof is er altijd geweest en zal er altijd zijn” (K. Barth, K.D. 1/1 S. 25—30, gecit. pag. 16). Men kan ook zeggen, dat de eristische theologie het volledige recht, ja de plicht heeft in te gaan op het denken, dat voor de Openbaring geen plaats laat. (zo. E. Brunner, en van een andere hoek uit ook prof. Th. Haitjema: Dogmatiek als Apologie). Naar wij menen, omschrijft Dr Klein Wassink de taak der eristische theologie zeer juist, als hij spreekt van het breken van de zelfgenoegzaamheid en de alleenheerschappij der rede, het losslaan van de vermeende zekerheden van de mens, opdat zo de Openbaring een „invalspoort” moge vinden vinden (pag. 17). Het is niet zo, dat wij mensen deze invalspoorten kunnen maken, maar wel is het mogelijk, dat de (ongelovige) mens ergens geraakt wordt, en zo tot luisteren gezet wordt. Meer kunnen wij niet, meer mogen wij niet.

Dan volgt een excursie door de existentiële filosofie, waarbij wij geconfronteerd worden (in het Historische deel) met Heidegger, Sartre, Camus, Jaspers, Kierkegaard, het Nieuwe Testament, waar dit het probleem van het Credo, quia absurdum raakt, Tertullianus, Pascal en Leo Sjestow. Geen geringe opgave om van de hiergenoemde personen een scherp getekende beschrijving te leveren, waardoor wij een goed beled van hun denken krijgen. Dr Klein Wassink is hierin ook niet geslaagd o.i. was de vracht hooi te volumineus om in een keer getild te worden. De toch al moeilijk te begrijpen Heidegger wordt na lezing van de bladzijden, door Klein Wassink aan hem gewijd, niet veel duidelijker. Evenmin zijn wij enthousiast over een conclusie op pag. 70. medegedeeld, dat het gerechtvaardigd zal zijn Sartre in het Systematische deel tezamen met Heidegger te bespreken. Beider uitgangspunt ligt o.i. niet (meer) op één vlak. Dit blijkt wel uit de ontwikkelingslijn van beide filosofen. Heidegger's Holzwege kon door Dr Klein Wassink niet meer geraadpleegd worden, terwijl het College van prof. van Niftrik, gehouden op de 3de Universiteitsdag A'dam 8 Oct. 1949 „Sartre en zijn betekenis voor de theologie” (verschenen in N.T.T. 4de jaarg. afl. 4) wellicht enige nieuwe gezichtspunten zou hebben opgeleverd.

Camus vindt een (zeer) korte behandeling, omdat Sjestow behandeld wordt, dus als tegenhanger van Sjestow's „christelijk” credo, quia absurdum.

Waarom Kierkegaard midden tussen de anderen in geplaatst wordt en nog wel in een Historisch deel, is ons niet duidelijk geworden. Wanneer bij Kierkegaard het snijpunt van de existentiële filosofie en de moderne theologie ligt, dan had Kierkegaard beter als beginpunt van het Historische deel kunnen dienen. De bespreking van Kierkegaard's vraagstuk der paradox — hierin ligt voor Kierkegaard de absurditeit — is het niet sterkste deel van deze dissertatie. Een discipel van prof. Leendertz zal Kierkegaard niet zonder meer „als de vader van de existentiële filosofie” (pag. 97) beschouwen. Waarom Dr Klein Wassink niet nader ingaat (pag. 104) op de Einübung, waarvan hij zegt, dat Kierkegaard hierin vooral „de paradoxaliteit binnen het Christendom opspoort, om zo de ergernis-God openbaart zich in de tijd in een bepaalde historisch aanwijsbare persoon — of het geloof intensief genoeg te maken”, maar een en ander wel in een aanhangsel op het Nieuwe Testament (p. 120) ter sprake brengt, is ons niet duidelijk.

Wel komt Kierkegaard's verzet tegen Hegel en zijn speculatief denken naar voren, maar het gehele betoog over Kierkegaard mist de scherpe, markante trekken, die deze merkwaardige Deen — die allereerst correctief wilde zijn — kenmerken.

Het onderzoek van de begrippen $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ en $\mu\omega\rho\iota\alpha$ (pag. 109—115) mist de voorzichtigheid, die bij de behandeling vereist is. Inderdaad moet de pericoop, die bij uitstek de gedachte van het Credo, quia absurdum heeft gestimuleerd: 1 Cor. 1: 18—25 eerst onderzocht worden. De wijsheid der mensen beschaamd maakt door de dwaasheid Gods, zodat zelfs Gods Openbaring tot een $\sigma\kappa\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ en $\mu\omega\rho\iota\alpha$ wordt schijnt direct op Kierkegaard te wijzen. $\mu\omega\rho\iota\alpha$ is tactloosheid, „Verletzung der gute Sitte” (Kittels W. B. zum N.T. sub $\mu\omega\rho\iota\alpha$ dat is volgens Dr Klein Wassink de achtergrond van wat bedoeld wordt met „dwaasheid”. Of Kierkegaard de Openbaring verintellectualiseerd heeft, door deze te bepalen als absurdum, wagen wij te betwijfelen (pag. 115).

In het Systematische deel komen prachtige bladzijden voor, speciaal Hoofdstuk 11: Existentiële filosofie of Eristische Theologie bevat een volkomen gefundeerde „rechtvaardiging” van de taak van de Eristische theologie. Deze „is immers meer dan een cultureel vermaak; zij is bij uitstek pastoraal” (pag. 163). De eristische theologie kan geen „Ereignis” zijn (aldus het verwijt van K. Barth), als zij haar taak goed begrijpt, wil zij dat ook niet zijn.

Nadat Dr Klein Wassink ingegaan is op het standpunt van Dr A. E. Loen, komt schrijver tot de conclusie (Hoofdstuk 13), dat de existentiële filosofie zich los tracht te maken van de gedachte, dat de filosofie alleen maar redelijk en wetenschappelijk is (pag. 189). Voorts, dat „de eristische theologie toch niet door de existentiële filosofie kon worden vervangen, ondanks de afbraak der rede, die zij voltrekt” (id. pag. 189). De eristische theologie zal tot taak moeten hebben het niet-christelijk denken in haar geloofsposities te ontdekken (Heidegger, Sartre) . . . of ook om onjuiste beschouwingen en vooroordelen tegen het christendom te weerleggen en kritische vragen te stellen over de lijnen, die het filosofisch geloof trekt (Jaspers) (pag. 189/190).

De grote waarde van dit boek ligt voornamelijk in het Systematische deel, het voorafgaande Historische deel ging te zeer in de breedte om de vele en vaak fijnvertakte nuances voldoende weer te geven; teveel werd overhoop gehaald, waardoor de toch al zwakke verbindungsschakel: Credo, quia absurdum onvindbaar werd of gebroken bleek. Een formele opmerking: blijkbaar werd het woord „christ-gelovige mens” (pag. 159) onder invloed van een sterke Oostelijke wind geschreven! Wij mogen besluiten met dit boek vele lezers toe te wensen. Zij zullen zich ondanks ettelijke punten van critiek toch verrijkt gevoelen.

Amsterdam.

J. T. N.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Dr H. J. Botschuyver: Moeilijkheden bij het vertalen van het Nieuwe Testament. H. A. van Bottenburg N.V. Amsterdam 1950. 78 blz. ing. / 1.90.
- Dr H. Th. Chabot: Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes. J. B. Wolters, Uitg. mij. N.V. Groningen-Djakarta 1950. 277 blz. ing. / 8.90.
- Cultureel nieuws Indonesië 1950: Jaargang 1, no. 2-3 (Nov.-Dec. 1950). Maandelijks uitgaven van de Stichting voor de Culturele Samenwerking. Druk N.V. De Arbeiderspers, Amsterdam 1950.
- Dr W. F. Dankbaar: De tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. (1950). 46 blz. geb. / 1.90.
- Dr B. Evenhuis en Prof. Dr G. C. van Niftrik: Maria ten-hemel-opneming. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1950. 29 blz. ing. / 0.90.
- Free University Quarterly, Vol. I No. 1. J. H. Kok N.V. Kampen 1950, 84 blz.
- Korte verklaring der Heilige Schrift.
- Dr J. Ridderbos: Het Boek Deuteronomium. Eerste deel, Hoofdstuk 1-16: 17. J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 208 blz. geb. / 4.25.
- Prof. Dr F. W. Grosheide: De Handelingen der Apostelen. Deel I-II. Tweede druk. J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 230 en 230 blz. geb. / 4.50 per deel.
- P. Victorius van der Luur O. F. M. De rijkdom van de aflaat. S. Franciscus Drukkerij, Mechelen 1950. 148 blz. ing. / 3.20.
- Wolf Meesters: De Bijbel behandeld voor jonge mensen. Aflevering 13. X + 32 blz. J. H. Kok N.V. Kampen en J. B. Wolters, Groningen—Djakarta 1950. Ing. / 1.30.
- De moeder des Heeren. Herderlijke Brief der Bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland naar aanleiding van het nieuwe dogma. Uitg. H. J. Paris, Amsterdam 1950. 8 blz.
- Prof. Dr. K. J. Popma: Eerst de Jood maar ook de Griek. Beschouwingen over het Griekse karakter van het Nieuwe Testmaent. T. Wever, Franeker 1950. 269 blz. geb. / 7.90.
- F. H. von Meyenfeldt: Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament (Diss. V.U.). E. J. Brill, Leiden 1950. 225 blz. ing.
- De nieuwe mens. Tweede jaargang Nr. 9—10 (Dec. 1950 - Jan. 1951). Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Brussel.
- Dr H. N. Ridderbos: De komst van het Koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische Evangelien. J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 459 blz. geb. / 12.75.
- J. M. Spier: Wat is Calvinistische Wijsbegeerte? J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 78 blz. ing. / 1.95.

- Sticusa-Jaarboek 1950**, onder redactie van Prof. Dr G. H. Van der Kolf. In opdracht van de Stichting voor Culturele Samenwerking tussen Nederland, Indonesië, Suriname en de Nederlandse Antillen uitg. door J. M. Meulenhoff, Amsterdam 1950. 158 blz. geb.
- Svensk teologisk tvärtalskrift**, Häfte 3-4, 1950. Teologiska uppsatser, tillägnade Anders Nygren 15-11-1950. C. W. Gleerups Förlag, Lund. 254 blz.
- Th. van der Veer**: Geloof en Gemeente. Handleiding voor de Belijdeniscatechisatie der Doopsgezinde Broederschap. Van Gorcum en Comp N.V. Assen z.j. (1950), 55 blz. ing. / 1.—.
- Dr J. Verkuyl**: De geest van communisme en kapitalisme en het Evangelie van Christus. Uitg. Van Keulen, Delft 1950. 163 blz. ing. / 2.75.
- Ds G. Warnink**: Hoofdzaken van Bijbelkennis, I: Het Oude Testament (Voortzetting van Froelstra's cursus voor Godsdienstonderwijs), 13de druk. H. A. van Bottenburg N.V. Amsterdam 1950. 207 blz. ing. / 2.75.

Vraag en aanbod.

GEVRAAGD

door **D. Pasma n, J. r.**, Ieplaan 121, Den Haag.
Dr J. Waterink: Plaats en methode der ambtelijke vakken, 1923.

AANGEBODEN

- door **D. Pasma n Jr.**, Ieplaan 121, Den Haag.
Edersheim: Life and Times of Jesus the Messiah, 1947. 2 delen ongebr. . / 17.50
Dr Grosheide e.a.: Het N.T. in zes vertalingen, 1950. Nieuw, geb. . / 16.50
Reinecker: Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen N.T. 7de druk, 1950 ongebr. / 8.—
L. Köhler: Theologie des Alten Testaments, 2de druk, 1949. Nieuw . . . / 7.50
Dr Van Leeuwen O. F. M.: Het Kerkbegrip in de theologie van Dr A. Kuyper, 1946. geb. / 5.—
A. van Til: The new modernism, 2de druk 1947. geb. / 7.50
Dr G. van der Leeuw: Sacramentstheologie, 1949, geb. / 6.50
- door **Ds D. Deddens, Sauwerd**.
Zwingli-Hauptschriften: Zwingli der Prediger, bearb. v. Dr. O. Farner, 2 Bnde: Zwingli der Staatsmann, bearb. v. R. Pfister; Zwingli der Theologe, bearb. v. F. Blanke. 4 Bnde. Lw. / 15.—
Hans Emil Weber: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I-1, Gütersloh 1937, 321 S., Lw. / 7.—
Dr J. A. Cramer: De Theologische Faculteit te Utrecht in de 18de en het begin der 19de eeuw. Utrecht 1936, linn. / 5.50
Dr A. Eekhof: De Hervormde Kerk in Noord-Amerika, 's-Gravenhage 1913, 2 dln. ing. / 5.—
R. Dijkstra: Boek van rijke herinnering, 1578—1928, Amsterdam 1928, linn. / 3.50
Dr B. Wielenga: Onze Catechismus, Kampen 1947, 2 dln, linn. / 12.50
- door **Ds G. Taverne, N.H. Past., Minnertsga**.
Barth, Kirchliche Dogmatiek, 7 verschenen delen met intekening bij Bouma's Boekhuis / 110.—
De Ligorio, Theologia Moralis 1834, 9 deeltjes, tamelijk goede cond. . . . / 30.—

Mag ik voetballen op Zondag?

Op deze vraag geeft De Mr H. van Ewijk antwoord in z'n boekje „Schijn en Wezen in het Christelijk bedrijf”.

Prijs ing. f 1.50, geb. f 2.75.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

EEN NIEUW BOEK OVER:



Kaj Munk

*Immanee, dichter
martelaar*

door

Johan Winkler

in samenwerking
met de Deense
Munk-kring, zijn vriend,

Dr Nijgaard

Een aangrijpend boek
over een aangrijpend
leven in tekst en 150
foto's, geheel op kunst-
drukpapier uitgevoerd,

geb. f 8.90

Nog vijf werken van Kaj Munk:

IN GODS WAAGSCHAAL f 6.90

TROOST EN TUCHT f 5.25

ACTUELE EEUWIGHEID f 6.50

VERHALEN OVER JEZUS f 3.90

Al deze genoemde boeken zijn uit voorraad leverbaar bij

Van Gorcum & Comp. N.V. - Afd. Boekhandel - Assen

Zeer binnenkort verschijnt:

Dr F. SIERKSMA

FREUD, JUNG en DE RELIGIE

Van Gorcum's Theologische Bibliotheek nr 19

Er zijn in het leven van een minnares enkele dingen, die men bij een pantoffeldiertje vergeefs zal zoeken. Beiden zijn zij wonderen, maar nog groter wonder is hun verschil. Evenmin mag men, op de wijze van Freud en zijn school, een religieuze wedergeboorte en een castratiecomplex gelijk stellen. Het leven is niet één gelijkvormige massa, maar een rijkdom van eigensoortige vormen.

Dat is het uitgangspunt van dit boek, waarin de bekende essayist Fokke Sierksma — die zich in 1947 de essayprijs van de Gemeente Amsterdam zag toegekend — als wetenschappelijk werker zoekt naar het verband tussen de religie en het onbewuste.

Hij vergelijkt daartoe het werk van zijn leermeester, de grote geleerde die Prof. Dr G. van der Leeuw was, met dat van de Zwitserse psycholoog C. G. Jung, die, al te lang miskend, langzamerhand ook in Nederland terecht grote reputatie verworft. Vanzelfsprekend dat bij zijn onderzoek ook het pionierswerk van Sigmund Freud betrokken wordt.

De schrijver behandelt zijn onderwerp in een breed verband. Zowel wetenschap als filosofie — de filosofen Jaspers en Spranger worden uitvoerig besproken — ziet hij niet als „bomvrije kazematten”, maar als open stellingen in de geestelijke strijd van deze tijd. Godsdienstwetenschap zo goed als psychologie blijken in laatste instantie uit te komen bij de oude en nooit verouderende vraag naar de zin van het leven.

De grootste verrassing — want verrassend is dit knappe boek telkens in hoge mate — brengt het, zelfs min of meer uitdagende, slothoofdstuk. Nauwelijks valt hier uit te maken wie hier aan het woord is, de man van wetenschap, dan wel de kunstenaar die Dr Sierksma óók is. In de poging duidelijk te maken dat godsdienstwetenschap, filosofie en psychologie tenslotte uitmonden in de kunst, het symbool dat boven ieder begrip ligt, benadert dit werk de grenzen van ons menselijk zijn en denken.

Prijs : f 5.50 ingenaaid.

f 6.90 gebonden.

Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - BRINK - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. T. NIELSEN (A'dam S.U.) Hoofddred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — J. SPERNA WEILAND (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS
(A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:

J. SPERNA WEILAND, Asserstraat 5, ROLDE (Dr.)

UITGEVERS

VANGORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50* BUITENLAND / 3.85*



21e JAAR Nr 4

MAART 1951

INHOUD

	Blz.
F. MALMBERG S. J., De betekenis van het Dogma voor het geloof	97
Ds G. TOORNVLIET, De betekenis van het Dogma voor het geloof	103
Prof. Dr C. W. MÖNNICH, De waarde van het Dogma voor het geloof	109
Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1951	115
Boekbesprekingen	115
Ingekomen boeken en tijdschriften	127
Vraag en aanbod	128



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen:

Dr G. J. HELD, Hoogleraar te Djakarta

Magie, Hekserij en Toverij

Gebonden . . . f 6.50

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

Zojuist verscheen:

Dr J. L. KLINK

DE BIJBEL VANDAAG

De wereld dringt ons tegen de muur om een laatste houvast en zekerheid, ons, de vertegenwoordigers of nazaten der Europese cultuur, die direct of indirect door het Christendom beïnvloed zijn. Het gaat nu erom dat het Christendom opnieuw de heilzame „beweging” wordt in de wereld. Dat kan alleen geschieden wanneer er mensen zijn, die zich individueel en gemeenschappelijk zullen keren tot de bron van het Christendom, waarheen de bijbel de weg wijst. Vooronderstellingen en gedachten over de bijbel worden hier geconfronteerd met de bijbel zelf.

Gebonden f 3.90

In de boekhandel verkrijgbaar.

N.V. UITGEVERSMMAATSCHAPPIJ

„DE TIJDSTROOM” - LOCHEM

Dr F. Sierksma

FREUD, JUNG en de RELIGIE

Dit werk verscheen kortgeleden als deel XIX in „Van Gorcum's Theologische Bibliotheek”.

In dit boek zoekt Fokke Sierksma, de bekende essayist naar het verband tussen de religie en het onbewuste.

f 5.50, geb. f 6.90

Bestelt het bij Uw boekhandelaar of bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

De betekenis van het Dogma voor het geloof.

Hoewel wij de Redactie van dit tijdschrift erg dankbaar zijn, dat zij ons vastlegde op een *kort* artikel — een dankbaarheid die voortkomt uit het niet zeer verheven motief van tijdgebrek —, toch ware het in zekere zin gemakkelijker geweest een minder beperkte ruimte ter beschikking te hebben. Want „wat betekent het dogma voor het geloof?” is op slot van rekening de vraag naar *het hele wezen* van het dogma: dit immers vindt *geheel* zijn zin en betekenis in het geloof. En „wat betekent het dogma voor het geloof?” is tevens de vraag naar *heel de begrippelijke inhoud* van het geloof: het dogma omvat geheel de geopenbaarde conceptuele waarheid die wij geloven. Kortom: geloof is voor de katholiek wezenlijk dogma-geloof, dogmatisch geloof; en dogma is voor hem wezenlijk te-geloven-dogma. Het spreekt dus wel van zelf dat een enigszins bevredigende behandeling van ons onderwerp meer dan een zevental bladzijden zou eisen.

Wij zullen derhalve een keuze moeten doen en ons trachten te bepalen tot enkele fundamentele punten.

De benadering van het probleem zal natuurlijk, aangepast aan de naam en de aard van dit tijdschrift, een strikt theologische zijn: waarbij wij „theologie” verstaan in katholieke zin. In deze wijze van benadering ligt, zoals naar wij hopen steeds duidelijker zal worden, ons antwoord op de vraag naar de betekenis van het dogma voor het geloof reeds geheel en al vervat.

Wij begrijpen volkomen, dat aan sommigen onzer lezers de hier gevolgde „theologische” aanvat van deze vraag op zijn minst eigenaardig moet voorkomen. Een „theologische” beschouwing is namelijk, volgens de katholieke opvatting, een beschouwing over een *geopenbaarde waarheid* in en vanuit de katholieke *geloofshouding*, zodat onze *theologische* beschouwing over „de betekenis van het dogma voor het geloof” noodzakelijkerwijze uitgaat van hetgeen wij gelovig aanvaarden omtrent deze betekenis, of — wat hiermee identiek zal blijken te zijn — van hetgeen het dogma zelf ons leert omtrent deze betekenis, dus omtrent zichzelf. Het is geen buiten ons geloof en buiten het dogma gaan staan, om aldus, vanuit een schijnbaar meer objectief standpunt, „met de rede alleen” het probleem te beschouwen. Maar het is: het onder het licht van het geloof gekende dogma bevruchtend door laten werken in ons denkend verstand, een godsdienstig doordenken „met de door het geloof verlichte rede” (Vaticaan's Concilie; Denzinger 1796) van het „in geloof aanvaarde openbaringsgegeven”. Deze theologische methode moge aan sommigen een „petitio principii” of een vicieuze cirkelgang toeschijnen, — voor de katholiek is zij de hoogste wetenschap: wetenschap die van beginpunt tot eindterm organisch groeit uit, verbonden blijft met, welbewust zich grondvest op en zich laat voorlichten door zijn hoogste god-menselijke levenszekerheid, zijn geloof. Dit nader te rechtvaardigen, o.a. ook door confrontatie met de methode van andere wetenschappen, zou ons hier natuurlijk te ver voeren. Het moge volstaan althans even aan te stippen, dat een

„circulus vitiosus” niets gemeen heeft met wat wij zouden willen noemen de „circulus vitalis” die alle geestesleven constitueert: „actio immanens”, activiteit die haar begin, verloop en einde binnen het handelend wezen, binnen de geest zelf, voltrekt.

Het woord *dogma*, zoals het in deze samenhang wordt gebruikt, betekent „leerstelling”, maar dan door God in Jezus Christus *geopenbaarde* leerstelling, en bijgevolg een stuk christelijke *geloofsleer*, dikwijls ook „geloofspunt” genoemd. Reeds in de oerchristelijke tijd ontmoeten wij de term in deze betekenis: δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων (Ignatius, Ad Magnesios 13,1), etc. Niet zelden spreekt men ook over *het dogma* in het enkelvoud, en bedoelt daarmee het geheel der geopenbaarde christelijke leer.

Dit *christelijk* moment van de door God geopenbaarde waarheid doet ons het innerlijk wezen van het dogma beter verstaan. Men opponeert vaak tegen de scherp omlinnde formuleringen van de katholieke geloofsleer, dat zij onmogelijk voorwerp van goddelijke openbaring kunnen zijn. Die menigte van begripelijke stellingen en „dode” formules snijdt de éne levende Waarheid, die God zelf is, in vele onderscheiden stukken; maar eo ipso ont-goddelijkt en vermenselijkt zij Gods Waarheid, en schermt Deze af van ons gelovig kennen. Waar blijft het geloof als onmiddellijk persoonlijk contact, uit kracht van Gods genade, van mij met mijn levende God?

Verliest men bij dit soort van opwerpingen niet te gemakkelijk uit het oog het centrale dogma: dat God is mens geworden? Dat God werkelijk en waarachtig gedacht heeft in menselijke begrippen en Zich heeft uitgesproken in menselijke taal? Dat God „Zichzelf en Zijn eeuwige wilsbesluiten” (Vaticaan's Concilie; Denzinger 1785) geopenbaard heeft in en door de mensheid van de Zaligmaker, die in een veelheid van begrippen en woorden en uitwendige tekenen de éne goddelijke Waarheid, *zoals Zij is*, aan ons heeft doen verschijnen? Neen, de dogma's vermenselijken God en Zijn Waarheid en Zijn openbaring niet; maar zij zijn het resultaat van het heilsfeit bij uitstek: dat God in Jezus Christus *mensgeworden* is; zij zijn in letterlijke zin een vergoddelijking van het menselijke. Buigt men eenmaal gelovig het hoofd voor dit grondeloos mysterie, dan spreekt het haast vanzelf dat wij alleen langs de weg van Christus' in mensenbegrippen gedachte en in mensenwoorden geuite en in menselijke vormen geleefde leer gelovig contact kunnen krijgen met Gods Waarheid, Gods Zelfopenbaring, Hemzelf en Zijn eeuwig heilsplan over het menselijk geslacht. M.a.w. zoals Sint Jan in zijn eerste brief zonder meer gelijkstelde „Wat was van de aanvang af” en „wat wij hebben gezien met onze ogen . . . en onze handen hebben getast aangaande het Woord des levens” (1 Jo. 1, 1), daar hij geloofde dat „het Leven was verschenen” (1 Jo. 1, 2), dat hij in Jezus Christus God zelf had gezien en gehoord en aangeraakt, en dat hij een boodschap verkondigde die hij in Jezus van Gods eigen lippen had vernomen, — zo geloven ook wij, in de vaste formuleringen der dogma's, de Waarheid Gods zelve werkelijk en onmiddellijk te bereiken: God openbaart Zichzelf en Zijn eeuwig heilsplan werkelijk en onmiddellijk aan ons gelovig verstand in de boodschap van Zijn mensgeworden Zoon.

Wat betekent het dogma voor het christelijk geloof? Hetzelfde wat de leer van Christus voor het geloof van Zijn apostelen beduidde: nood-

zakelijke en wezenlijke en enige weg en waarheid en leven, waarlangs en waarin en waardoor hun geloof God zelf, Zijn Waarheid en Zijn Leven vond.

Maar is deze laatste identificatie wel gerechtvaardigd? De apostelen waren oor- en ooggetuigen van Jezus en Zijn blijde boodschap. Wij zijn dat immers niet meer. En zelfs indien het getuigenis van de apostelen omtrent de leer van de Godmens Jezus Christus volledig en ongeschonden langs de weg der schriftelijke en ongeschreven overlevering tot ons is gekomen, zodat wij rechtens spreken van δόγματα τῶν ἀποστόλων „de dogma's der apostelen", ondermijnt dan deze bemiddeling van loutermensen — in tegenstelling met de bemiddeling van de „éne Middelaar tussen God en de mensen: de mens Christus Jezus" (1 Tim. 2, 5) — het direkte persoonlijke geloofscontact tussen ons en onze God niet? Een ketting is waard wat haar zwakste schakel waard is. Indien de leer van de Godmens ons slechts bereikt in de leer van de apostelen (en deze was van oudsher altijd de laatste norm om de leer van Christus zelf te onderkennen), dan plaatst het dogma op slot van zake toch louter-menselijke formuleringen tussen mijn geloof en de Zich openbarende God.

De moeilijkheid wordt echter nog veel ernstiger, wanneer wij de bijna 20 eeuwen beschouwen die ons van de prediking van Christus' apostelen scheiden. Reeds de „fides Patrum", het geloof der Vaderen, waarop de katholieke Kerk zich zo uitdrukkelijk en herhaaldelijk beroept, kon enkel bij een klein gedeelte dezer „Kerkvaders" rechtstreeks op de lering van de apostelen zelf steunen. Maar laat het waar zijn dat het leergezag der Kerk ook nu nog, 1500 jaren na het Concilie van Chalcedon, met de bisschoppen van deze Kerkvergadering kan vaststellen: „Haec fides Patrum . . . Haec fides Apostolorum" (Harduinus II, 455), de lange keten der kerkelijke overlevering heeft dan toch in elk geval honderden louter-menselijke schakels, die maken dat er van een onmiddellijk persoonlijk geloofscontact tussen mij en mijn God geen sprake meer kan zijn.

Op dit, b.v. door Calvijn in zijn Institutie met grote scherpste naar voren gebrachte bezwaar, antwoordt de katholieke theologie wederom met een beroep op het centrale dogma van de Menswording Gods „propter nos homines et salutem nostram" (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum; Denzinger 86), „omwille van ons mensen en ons heil", dus ook voor ons mensen van de 20e eeuw. Ook voor ons „verscheen Hij in het vlees" (1 Tim. 3, 16); ook tot ons richtte Hij Zijn lering, ook aan ons wilde Hij „Godzelf en Zijn eeuwige wilsbesluiten" in en door Zijn heilige mensheid persoonlijk openbaren. En toen Hij dan ook wegging van onze aarde om ten hemel op te stijgen, liet Hij ons niet als wezen achter maar kwam Hij bij ons terug (Jo. 14, 18) en bleef Hij met ons alle dagen tot aan het einde der wereld (Mt. 28, 20) door de inwendige zending van Zijn heilige Geest en door de uitwendige zending van de door Hem gestichte zichtbare Kerk.

Kortom: de vraag naar de mogelijkheid van het dogma als door God zelf in Jezus Christus aan ons geopenbaarde waarheid blijkt ten slotte weer te zijn de vraag naar de mogelijkheid van de Kerk als de gemeenschap waarin de verheerlijkte Heiland zelf, door de mededeling van Zijn heilige Geest, zichtbaar en tastbaar en hoorbaar onder ons voortleeft en „Zijn heilbrengend verlossingswerk bestendigt" (Vaticaan's Concilie; Denzinger 1821). M.a.w. het is de vraag naar de mogelijkheid van de Kerk als het mystieke en sociale Lichaam Christi, bezielde door de heilige Geest van Christus.

Indien het, volgens de woorden van de Encycliek „*Mystici Corporis*” van Paus Pius XII (29 Juni 1943), „Christus zelf is die door middel van Zijn Kerk ons beleert”, dan heeft het geen bijzondere moeilijkheid meer om aan te nemen dat de *Kerk*, als „bewaarster en verklaarster van het geopenbaarde woord” (Vaticaan Concilie; Denzinger 1793), ons voorhoudt wat wij „met goddelijk en katholiek geloof te geloven hebben” (Vaticaan Concilie; Denzinger 1792), en dat het toch *Jezus* is die persoonlijk, zij het door de mond van de dragers van het kerkelijk leergezag, aan ons de eertijds door Hemzelf geopenbaarde waarheid verkondigt en verklaart. En dan begrijpt men onmiddellijk, dat het voor de katholiek geenszins een tegenspraak, doch integendeel een (geloofs-)vanzelfsprekendheid is, wanneer hij het dogma ziet als „door God in Jezus Christus geopenbaarde leer” en er toch aan toevoegt „die ons door de Kerk te geloven wordt voorgehouden”.

De betekenis van het dogma voor het geloof hangt dus voor de katholiek ten innigste samen met de betekenis van de Kerk en het kerkelijk leergezag voor het geloof. Waar men gelooft in een vitale verbondenheid uit kracht van de Geest — die goddelijke eenheidsband bij uitstek! — tussen de menselijke dragers van de door Christus zelf ingestelde duurzame leermacht, en de verheerlijkte Heiland die gezeten is aan 's Vaders rechterhand, daar zijn deze mensen geen hinderpaal maar veeleer onontkoombare voorwaarde voor het onmiddellijk geloofscontact met de Zich openbarende God. Daar vindt men het niet vreemd, dat Jezus' heilige Geest ons door de mond van deze mensen, „alles leert en alles in herinnering brengt” (Jo. 14, 26) wat Jezus tijdens Zijn sterfelijk leven heeft gezegd, *alles* wat Jezus „van Zijn Vader heeft gehoord” (Jo. 15, 15). Daar is er niet alleen kwestie van een heilige geloofsplicht, van een *moeten* geloven in de leer die het onfeilbaar magisterium der Kerk als dogma voorhoudt, maar bovenal van een liefdevol en dankbaar en blijde *mogen* geloven in de Zelfopenbaring van God onze Vader, in Gods „menslievend” (Tit. 3, 4) heilsbestel.

Wij hebben hier kortheidshalve verschillende nuances op de achtergrond gelaten, om de grote gedachte van de katholieke geloofsleer, van het katholieke dogma, over zichzelf beter te doen uitkomen. Over de uitzonderlijke plaats van Jezus' apostelen als geloofsverkondigers in Zijn mystieke Lichaam, die niet zonder meer gelijkgesteld mag worden met het onfeilbaar leergezag van hunne opvolgers; over de lagere graden van leergezag in Christus' Kerk, die geen onfeilbaarheid insluiten, en hun rol t.a.v. het dogma en het geloof; over deze en andere onderscheidingen, die nodig zijn om een enigszins volledig inzicht te verkrijgen in de katholieke leer omtrent het dogma en zijn betekenis voor het geloof, werd met opzet niet gesproken. En ook de geheel unieke functie van de heilige Schrift, als de geïnspireerde oorkonde waarin de prediking der apostelen en dus de leer van Jezus voornamelijk ligt vervat, en haar verhouding tot het kerkelijk leergezag, lieten wij achterwege. Dit alles zou vragen om een compleet tractaat over de bronnen van het geloof en hun authentieke bewaring en verklaring. Liever willen wij nog vluchtig enkele andere aspecten belichten van de betekenis van het dogma voor het geloof.

Een „dogma” is, zoals wij zagen, volgens katholieke opvatting: een door God in Jezus Christus geopenbaard leerstuk, dat ons als zodanig door het onfeilbaar leergezag der Kerk te geloven wordt voorgehouden. In dit onfeilbaar leergezag der Kerk, dat bijgestaan wordt door Jezus' heilige

Geest, spreekt Jezus, en dus God zelf, nu actueel tot ons en zegt ons nu, *wat* eertijds door de Godmens werd geopenbaard. Het kerkelijk leergezag stelt dus nooit een nieuwe openbaring te geloven voor. Het dogma bevat de leer van Jezus en geen stip of jota meer. Maar Jezus' begrippen waren in hun godmenselijke eenvoud zo onvergelijkelijk en onuitputtelijk rijk en diep, dat slechts Hijzelf ons voortdurend opnieuw kan beleren over hun volle zin en betekenis voor de steeds variërende omstandigheden en noden van Zijn Kerk hier op aarde. Zonder ophouden brengt Hij Zijn Kerk hier beneden tot helderder geloofsbewustzijn van de oude onveranderlijke openbaringsschat die Hij in haar heeft neergelegd. En als een goede Moeder blijft zij ons dan ook altijd opnieuw onderrichten over de 19 eeuwen oude en toch steeds weer verrassend jonge en verjongende waarheid — „*depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est*” noemde Sint Irenaeus deze (Adversus Haereses 3, 24) — waarop de ogen van haar geloof nooit komen uitgekeken. Hoe kan het ook anders? Indien *God* werkelijk mensgeworden is, indien *God* waarlijk menselijke begrippen heeft aangenomen en gebruikt om Zichzelf aan ons uit te zeggen, dan gaan die begrippen tevens noodzakelijk *ons* menselijk begrip te boven en kunnen zij slechts door ons in steeds nieuwe formuleringen worden weergegeven. En werden wij in onze poging tot altijd dieper dóórdringen in die begrippen niet bijgestaan door Godzelf, door de heilige Geest van Jezus die ons verlicht en leidt, dan zouden wij reeds van te voren gedoemd zijn tot mislukking, tot de veelheid en verscheurdheid van de dwaling. Daarom kon Jezus niet tot Zijn Kerk zeggen: „gaat uit dan en maakt alle volkeren tot mijn leerlingen”, zonder er de belofte aan toe te voegen: „Ik zal met u zijn alle dagen tot aan het einde der wereld” (Mt. 28, 19v.). Zonder Zijn „Geest van waarheid” (Jo. 14, 17), „die tot de volle waarheid geleidt” (Jo. 16, 13), ware de zuivere prediking van het dogma een volslagen onmogelijkheid. Nu echter weet ons geloof zich veilig bij de uitleg die het kerkelijk leergezag, onfeilbaar in de kracht van deze Geest van Christus, ons van de onveranderlijke geloofsschat geeft; nu schenkt dit geloof in het ons voorgehouden dogma ons „vrede en blijdschap in de heilige Geest” (Rom. 14, 17); en „al ware het een engel uit de hemel, die ons een ander evangelie verkondigde . . . hij zij vervloekt” (Gal. 1, 8).

Anderzijds blijkt uit deze beschrijving van het christelijk dogma wel heel erg duidelijk de aan het geloof inhaerente *duisternis* der openbaring. In het dogma wordt de Waarheid Gods niet enkel ontsluierd, maar tegelijk „als met een nevel omhuld” (Vaticaan Concilie; Denzinger 1796). Hoe onmiddellijk mijn geloofscontact met „mijn Heer en mijn God” (Jo. 20, 28) in het dogma ook zij, het blijft hier beneden een zien δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, ook middellijk dus en onduidelijk, het is nog niet een schouwen van aangezicht tot aangezicht (1 Cor. 13, 12): „in geloof immers wandelen wij om, niet in aanschouwen” (2 Cor. 5, 7); „geloof is overtuiging van ongeziene dingen” (Hebr. 11, 1). Hetzelfde, of beter Dezelfde, die wij hier in het dogma gelovig ontmoeten, zullen wij in de hemel van aanschijn tot aanschijn in zaligende schouwing zien; maar het dogma maakt de ontmoeting hier beneden tot een zich gevangen geven van ons denken onder de gehoorzaamheid aan Christus (2 Cor. 10, 5): de enige klaar-blijkelijkheid die het bezit, is de klaar-blijkelijkheid van onze blijde plicht tot geloofsaanvaarden.

Maar deze „geloofwaardigheid” straalt dan ook voor de tot geloven begenadigde mens van het christelijk dogma uit. „Want het woord van het kruis is voor hen die zich ten verderve begeven onzinnigheid, doch voor hen die ter redding gaan, voor ons, is het kracht van God . . . God heeft het goed gevonden, door de dwaasheid der prediking de gelovenden te redden. Terwijl de Joden tekenen eisen en de Grieken wijsheid zoeken, verkondigen wij een gekruisigde Christus: voor de Joden een ergernis, voor de heidenen een dwaasheid, maar voor de geroepenen, zowel Joden als Grieken, een Christus, Gods kracht en Gods wijsheid” (1 Cor. 1, 18—24). ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ ΜΟΙ, gelooft Mij om Mijzelf (Jo. 14, 11 coll. 10, 38): deze innerlijke geloofwaardigheid, die Jezus voor Zich opeiste op grond van het goddelijk karakter van Zijn persoonlijkheid, komt ook aan de leer van Jezus, aan het dogma, toe. Met de ogen des geloofs vermogen wij het te zien als delend in het gezag van de Zich openbarende God, als „geloofs-gehoorzaamheid” en geloofsaanvaarding van ons vorderend. Het dogma is, voor de tot geloven begenadigde mens, zelf geloofwaardigheidsmotief.

Sint Thomas van Aquino onderscheidt in de éne akt van goddelijk geloof een drievoudig aspect: „credere Deum”, God is de *inhoud* van mijn geloof; „credere Deo”, God is degene *aan wie* ik geloof schenk; „credere in Deum”, God te bezitten is het *laatste doel* van mijn geloof en mijn geloof is tot dit Godsbezit een *noodzakelijk middel*. Al deze drie aspecten vinden wij terug in de het christelijk dogma. Zijn inhoud is geheel te herleiden tot „God zelf en Zijn eeuwige wilsbesluiten”; zijn geloofwaardigheid ontleent het geheel hieraan, dat het gezag van de Zich openbarende God er in verschijnt; en de blijde verplichting tot geloven, die het oplegt, is weer niets anders dan zijn noodzakelijkheid voor ons om tot ons laatste doel, het eeuwig zaligmakend Godsbezit, te geraken.

„Dogmatisch” heeft de bijklank, vaak een ongunstige bijklank, van vastomlijnd, apodictisch, geen tegenspraak verdragend. In dit korte opstel over „de betekenis van het dogma voor het geloof” naar katholiek geloofs-inzicht, hebben wij getracht duidelijk te maken, in hoeverre deze eigenschappen aan het katholieke dogma kunnen worden toegekend. Ongetwijfeld, het is vastomlijnd. Maar met een omlijning die niets heeft uit te staan met wat men noemt „star en bekrompen dogmatisme”, tenzij ook de vaste lijn van Paulus’ kerygma: „zò prediken wij en zò hebt gij geloofd” (1 Cor. 15, 11) star en bekrompen moet worden genoemd. De waarheid is uit haar wezen vastomlijnd, en buiten die lijn ligt de dwaling. De waarheid is uit haar wezen één; en het vastomlijnde dogma bindt ons tezamen tot de gemeenschappelijke belijdenis van dat éne ware geloof, die een bewijs is voor de wereld „dat Gij Mij gezonden hebt” (Jo. 17, 21). Voorzeker is het dogma apodictisch. Doch ware het dit niet, hoe kon er dan Gods eigen stem in doorklinken? Gods woord is als „een tweesnijdend zwaard” (Openb. 1, 16): het verdraagt geen tegenspraak.

Samenvattend wat reeds zeer compendieus gezegd werd, kan men de betekenis van het dogma voor het geloof aldus bepalen:

1. Een dogma is een door God in Jezus Christus geopenbaarde leerstelling en bijgevolg een stuk der christelijke geloofsleer. Met *het* dogma wordt dan vaak het geheel dezer christelijke geloofsleer bedoeld.
2. In de geloofsaanvaarding van het dogma ontmoet de mens, uit kracht

van Gods genade, persoonlijk en onmiddellijk zijn tot hem sprekende en Zichzelf openbarende God; en het dogma is in ons historisch heilsbestel, waarin God werkelijk is mensgeworden en heeft gedacht in menselijke begrippen en Zich geuit in menselijke vormen, de enige weg tot dit persoonlijk en onmiddellijk geloofscontact.

3. Het is het leergezag van Christus' Kerk, onfeilbaar door de blijvende bijstand van Christus' heilige Geest, dat alleen in staat is om ons het dogma actueel te geloven voor te houden; want de verheerlijkte Jezus spreekt zelf, in de kracht van Zijn heilige Geest, door middel van de leerorganen van Zijn mystieke Lichaam, en verklaart ons actueel wát er vervat ligt in de eertijds door Hem geopenbaarde en aan Zijn Kerk toevertrouwde geloofsschat.

4. De „nieuwe” formuleringen voegen derhalve niets toe aan deze oude onveranderlijke geloofsschat — hoe zou Jezus iets aan Zichzelf kunnen toevoegen? — maar wel duiden zij op de onuitputtelijke rijkdom van de christelijke openbaring, waarop de Kerk van Christus hier beneden nimmer komt uitgekeken en die haar Heer voortdurend door Zijn heilige Geest aan haar verklaren blijft.

5. Zij duiden ook op de duisternis die de openbaring Gods in het dogma noodzakelijk omhult. Het dogmatisch geloof blijft wezenlijk een vrije overgave aan het niet-geziene.

6. Toch heeft het dogma, als menselijke uitdrukking van Gods eigen Waarheid, deel aan het innerlijk gezag van de Zich openbarende God: in deze zin is het zijn eigen geloofwaardigheidsmotief voor de tot geloven begenadigde mens. En om dezelfde reden is het vastomschreven, stellig, geen tegenspraak duldend. Het dogma kan over zichzelf toch niets anders leren dan dat het „dogma” en dus „dogmatisch” is. Deze „intolerantie” moet het dogma handhaven, op straffe van geen dogma meer te zijn en niets meer te betekenen voor het geloof.

Maastricht

F. MALMBERG S. J.

De betekenis van het Dogma voor het geloof

Ondanks de hernieuwde belangstelling over een brede linie voor dogma en dogmatiek, mede gewekt door de belangrijke theologische arbeid van Barth, Brunner, Heering, Korff, Miskotte en Berkouwer (om niet meer te noemen), blijft een aanzienlijk gedeelte van de gemeente sceptisch of antithetisch staan tegenover het dogma, terwijl ook onder de theologen de waardering van het dogma ver uiteen loopt.

Nog altijd hoort men als bezwaar naar voren brengen, dat het dogma de spontaneïteit en de naïviteit van het geloof aanrandt, dat het als vreemde onpersoonlijke dictatoriale uitspraak zich tussen God en de mens inschuift en de eenvoud van het evangelie verduistert.

Dit alles dwingt tot bezinning op de betekenis van het dogma voor het geloof. Zonder nadere analyse van dogma en geloof kunnen wij hier

niet verder komen, omdat het hier gaat om een gequalificeerd geloof en een nader omschreven dogma. Schleiermacher's definitie van de religie: „Die Frömmigkeit ist weder ein Wissen, noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins" moet een geheel andere dogmawaardering oproepen dan het geloofsbegrip der Rooms-Katholieke dogmatiek; inhoud en functie van het dogma moeten hier aanmerkelijk verschillen.

Hoezeer tevens een nadere precisering van het dogmabegrip nodig is, blijkt uit von Harnacks definitie. Wanneer hij de kerkelijke dogmata omschrijft als „die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glaubenslehren", die in de christelijke kerken gelden als „die das Depositum fidei umschreibenden Wahrheiten", en daaraan verbindt dat de erkenning van deze waarheden de voorwaarde van de door het evangelie in uitzicht gestelde zaligheid is ¹⁾ — wanneer von Harnack het dogma als product van de theologie ziet en zegt dat de taal der religie een andere is dan het dogma, dan geeft von Harnack hiermede een omschrijving die door vele protestanten afgewezen wordt en die — als is zij meer naar de Rooms-Katholieke opvatting georiënteerd — ook door de Rooms-Katholieke theologie aan een ernstige critiek onderworpen zal worden.

Daarom is aan een nadere analyse van geloof en dogma niet te ont-komen.

Het geloof is het aanvaarden van het Zelfgetuigenis van Jezus Christus (Joh. 11 : 26). Het is geen projectie van de menselijke geest, noch een product dat wij scheppen, doch het werk van de levende God (Joh. 12 : 39, 40, Efeze 2 : 8, 9) van de Heilige Geest, door welken wij roepen: Abba, Vader! (Rom. 8 : 15). Dit geloof beweegt zich niet in de sector van een bepaalde functie doch raakt het levenscentrum van de mens: zijn hart (Rom. 10 : 9), vanwaaruit alle functies doorstraald worden. Het geloof is het horen van de stem van de goede Herder (Joh. 10 : 27) daartoe roept Jezus Christus de mensen op in Zijn imperatief: bekeert U en gelooft het Evangelie. (Marc. 1 : 15).

Dit geloof gaat niet op in intellectuele toestemming, doch brengt persoonlijke verbondenheid aan Christus ²⁾, zodat de gelovige schaaft van Zijn kudde (Joh. 10 : 27) en rank aan de wijnstok Christus is (Joh. 15 : 1, 4). Wie tot de geloofsbelijdenis komt dat Jezus de Zoon van God is, staat in de werkelijkheid: God blijft in hem en hij in God (Joh. 4 : 15). In dit actuele geloof weet de christen dat hij deelgenoot is aan Christus' levenswerk: Zijn kruisdood, begrafenis, opstanding en aan al Zijn presente gaven.

Dit geloof betekent zekerheid, dwars door alle aanvechting heen (Rom. 8 : 38): maar de grond van deze zekerheid ligt vóór alles in Christus, in zijn voorbede, in Zijn bewarende trouw. Het geloof hangt aan zijn „voorwerp" zoals de parachutist boven de dood gehouden wordt door zijn parachute.

Christus zelf heeft door het geloof geleefd en Zich geankerd in het Woord van God. In het uur van Zijn verzoeking heeft hij als een eenvoudig

¹⁾ Von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte: I, 3.

²⁾ F. Büchsel: Theologie des Neuen Testaments '37, 80.

gelovige het Woord van God gehanteerd en in practijk gebracht, dat de mens alleen zal leven bij alle Woord dat uit de mond Gods uitgaat (Matth. 4 : 3). Het ontvangen Woord heeft Hij doorgegeven (Joh. 17 : 8, 24).

Hij voerde de geslagen Emmaüsgangers uit het donker van de problematiek van de Goede Vrijdag tot de explosieve vreugde van de paaswerkelijkheid door als een getrouw exegeet vanuit Mozes en de profeten de Schriften te doen oplichten (Lucas 24 : 44—46).

De gelovige kan niet zonder de tucht van de onderwijzing. In het Oude Testament wordt gesproken van de thora, de heilige onderwijzing Gods, waarin God Zelf de mens leidt op de weg, de eeuwige weg ¹⁾. Het gaat niet slechts om één oplichtende gedachte, die door het geloof gegrepen moet worden, maar om een διδᾶχῃ die Christus van de Vader ontvangen heeft (Joh. 7 : 16). Deze διδᾶχῃ heeft Christus Zijn discipelen geschonken en de Gemeente volhardde hierbij (Acta 2 : 42). Christus voert de gelovigen tot kennis van God en van Zichzelf, want dit is het eeuwige leven (Joh. 17 : 3). Deze kennis betekent „ganz persönliche Verbundenheit”. Als antwoord op het spreken Gods in Christus komt de gelovige tot belijden. Deze belijdenis wordt gevraagd door Christus Zelf, maar zij wordt ook spontaan geboren. Wat het hart „gezien” heeft, belijdt de mond. Dit belijden en kennen is geen zaak van de enkele gelovige, hier geldt het „samen met al de heiligen” (Efeze 3 : 16—19).

De reformatoren hebben zich beijverd om dit geloof in correlatie met de Schrift zijn centrale plaats in het leven der kerk te hergeven.

„Daarom is het Woord van God de enige weg, die ons er toe kan leiden, om te onderzoeken, wat wij van Hem behoren te weten en het enige licht, dat ons kan verlichten om te doorzien, wat wij van Hem moeten zien. Het najagen van een andere kennis is geen geringere dwaasheid dan indien iemand wilde gaan (dàar) waar geen weg is of in de duisternis wilde zien. Hoe kunnen wij dit licht van het Woord Gods zien?” ²⁾.

„Maar, daar ons verstand geneigd is tot ijdelheid, kan het Gods waarheid niet aanhangen, en daar het stomp is, is het altijd blind voor Zijn licht. Daarom, zonder de verlichting des Heiligen Geestes, wordt er door het Woord niets uitgewerkt” ³⁾. „Door de genade en de kracht van de Heilige Geest worden wij tot Zijn leden gemaakt, zodat Hij ons onder Zich heeft en wij wederkerig Hem bezitten” ⁴⁾. In het geloof gaat het om de persoonlijke verbondenheid met Jezus Christus Zelf! Deze Christus wordt ons door de Vader aangeboden „evangelio suo vestitum” ⁵⁾. In het geloof gaat het om Christus en het ontvangen van Hem betekent tegelijkertijd het in het geloof aanvaarden van de Schrift ⁶⁾. Dit geloof is een kennis, die de zekerheid in zich draagt, dat Gods genade aan ons gerealiseerd is en dat Zijn trouw ons door de tijden heen zal dragen. Calvijn heeft eveneens de betekenis van de Kerk voor het geloof begrepen: „Ik zal dan beginnen bij de kerk, in wier schoot God wil dat Zijn kinderen verzameld worden, niet alleen opdat ze door haar moeite en dienst gevoed

¹⁾ K. H. Miskotte: Bijbels A.B.C., 15.

²⁾ Calvijn: Inst. III, 21, 2.

³⁾ Calvijn: Inst. III, 2, 33.

⁴⁾ Calvijn: Inst. III, 1, 3.

⁵⁾ Calvijn: Inst. III, 2, 6.

⁶⁾ H. Bavinck: Geref. Dogmatiek, 1, 538.

worden, zolang de kinderen zuigelingen zijn, maar opdat ze ook door haar moederlijke zorg geregeerd worden, totdat ze opgegroeid zijn en eindelijk tot de eindpaal van het geloof komen. Want deze dingen, die God samen-gevoegd heeft, mogen niet gescheiden worden, dat voor hen, voor wie Hij een Vader is, de kerk ook een moeder zij . . . gelijk Paulus getuigt (Gal. 4 : 26), die leert dat wij kinderen zijn van het nieuwe en hemelse Jeruzalem¹⁾.

Nu springt de vraag naar voren: welke betekenis heeft het dogma voor dit geloof? Kan het in een dienende functie, zonder enig geweld te doen aan de relatie: Christus-Woord-geloof het geloof helpen om tot volle opbloei te komen? Immers, wanneer het dogma als vreemde dwingende macht zich tusschen Christus en de gelovige zou inschuiven, zou het slechts een verduisterende betekenis hebben. Zodra dit dogma zijn eigen grenzen niet erkent en het Woord Gods niet meer transparant maakt en het spreken Gods in de Schrift overstemmen gaat is haar positieve betekenis in een negatieve omgeslagen.

Het dogma is een door de kerk beleden geloofswaarheid. Hier zijn mensen aan het woord, vandaar dat de belijdenis — hoe vaak ook in een adem genoemd met de Heilige Schrift — altijd relatief is ten opzichte van het Woord Gods.

Maar kan een dergelijk door mensen geformuleerd woord nog enige waarde hebben? Is het geen hoogmoed van de kerk als zij het waagt haar gedachten te formuleren en binnen haar kring ook nog met gezag te spreken?

De kerk kan hier ons inziens zich legitimeren: Zij is door Christus in de wereld gesteld met een opdracht: weid mijn lammeren, hoed mijn schapen (Joh. 21 : 15, 16); in de wereld van aanvechting en leugen is zij geroepen „Moeder te zijn” en daarin laat Christus haar niet alleen. Hij heeft haar zijn presentie in genade en Geest toegezegd: „Waar twee of drie in Mijn naam vergaderd zijn, daar ben Ik in het midden van hen” (Matth. 18 : 20). De kerk heeft de volmacht om het Woord Gods te verkondigen, en het woord tot Petrus gesproken van het binden en ontbinden (Matth. 16 : 19) heeft zeker ook zijn perspectieven voor de kerk van alle eeuwen. Christus zegt: Wie U hoort — dat is meer dan de stem vernemen, het is ook gehoor geven aan, gehoorzaam zijn — die hoort Mij! (Luc. 10 : 16). En de kerk staat in deze wereld als een peiler en fundament der waarheid (1 Tim. 3 : 15).

Terecht heeft Berkouwer²⁾ er op gewezen dat hier geen aprioristische garanties zonder meer bedoeld zijn. Tegenover de belofte dat Christus bij ons blijft staat het bevel dat wij in Hem zullen blijven en Zijn Woord zullen bewaren. Calvijn heeft sterk geaccentueerd dat Christus' woord betreffende het „vergaderd zijn in Zijn naam” inhoudt: dat Zijn Woord hier volkomen de leiding moet hebben. Waar de kerk de basis van het ootmoedig luisteren verlaat, eigenmachtig haar grenzen doorbreekt, daar kan en mag op de leiding van de Heilige Geest niet meer gerekend worden. Het gezag dat Christus aan de Woordverkondiging verleent, is niet het gezag van de mens qua talis, maar het is gezag van het Woord, dat door de kerk bediend

¹⁾ Calvijn: Inst. IV, 2, 1.

²⁾ G. C. Berkouwer: *Conflict met Rome*, 148. G. C. Berkouwer: *De strijd om het R. K. Dogma*, 100 v.v.

wordt. Waar deze grens in acht genomen wordt daar kan de kerk steunen op Gods belofte en met kracht spreken. Daardoor wordt haar gezag niet verzwakt of minder betrouwbaar, doch in volstreekte gehoorzaamheid aan Jezus Christus gesteld.

Hepp¹⁾ heeft terecht aangetoond dat het dogma ook in ander opzicht relatief genoemd moet worden, n.l. ten aanzien van de weg die afgelegd wordt van de openbaring naar het dogma. Deze weg betekent voortdurende inperking; het geloof geeft antwoord op de Openbaring, maar slechts een gedeelte van het door het geloof geschouwde kan door reflectie onder woorden gebracht, en weer een gering deel van deze reflectie wordt door de kerk in het dogma uitgesproken: en dat nog zeer beknopt.

Dit doet ons waken tegen een confessionalisme, dat zou menen aan de Schrift ontgroeid te zijn en te kunnen leven uit de belijdenis. Dé bron voor het leven van de gelovige is en blijft het Woord Gods. Het dogma, dat onder leiding van de Heilige Geest, in samenwerking der gelovigen, uit het Woord geput is wijst voortdurend naar die bron terug. Juist daarom heeft het dogma zo'n grote betekenis voor het geloof. Het is dienst der waarheid en barmhartigheid die de kerk aan het geloof bewijst. Immers het geloof wordt geconfronteerd met de Schrift, die in bewegelijke levende woorden oneindig veel aspecten biedt, terwijl van vele zijden de dwaling zich opdringt. Welnu, de kerk geeft in het dogma hulp in de omgang met de Bijbel, waardoor verschillende verbanden worden gezien en de grote hoofdlijnen nader gemarkeerd. God openbaart creatieve oordelen in Zijn Woord, die in de eerste ontmoeting door de vele aspecten niet worden doorzien. Onder de leiding van de Heilige Geest heeft de kerk ze gegrepen; stuk voor stuk zijn er deuren opengestaan. Door de aanvechting van binnen en van buiten is de kerk gedwongen geweest zich te bezinnen op zeer belangrijke vragen en de winst is groot geweest.

Deze behaalde winst is vastgelegd in het dogma; zonder dogma zou elke generatie opnieuw de strijd moeten doorworstelen die de kerk van zoveel eeuwen achter zich heeft.

Overbodig is het te zeggen dat deze behaalde winst niet krachtens uitspraak van de kerk *zonder meer* als Goddelijk gegeven moet worden aanvaard. Calvijn heeft zich sterk geweerd tegen de *fides implicita* -gedachte: „immers wij krijgen de zaligheid niet daaruit, dat wij bereid zijn als waarheid te omhelzen al wat de kerk voorschrijft, of dat wij de taak om te onderzoeken en te leren kennen aan haar overdragen, maar wanneer wij erkennen dat God ons een genadig Vader is”. Hiermede correspondeert ook de gedachte dat voor elk dogma geappelleerd kan worden op een hoger tribunaal: het Woord Gods. Het dogma zelf wijst naar dit tribunaal voortdurend heen en vraagt persoonlijke confrontatie met de Bijbel.

Enkele grote gevaren die gelovigen bedreigen zijn: het individualisme, collectivisme, subjectivisme, objectivisme, twijfel en valse zekerheid. Door het individualisme dreigt de gelovige alleen te blijven staan en zijn verantwoordelijkheid voor Kerk en Koninkrijk Gods te miskennen. Door het collectivisme gevangen denkt men alleen in categorieën van kerk en verbond, zonder de zeer persoonlijke relatie met Jezus Christus te stellen.

¹⁾ Het Dogma der Kerk (onder redactie van G. C. Berkouwer en G. Toornvliet), 10 v.v. V. Hepp: De waarde van het dogma.

Door subjectivisme is men geneigd de wereld en het leven vanuit zijn eigen beperkte visie en ervaringen te zien of zich vast te leggen op enkele aspecten, met voorbijgaan van tal van anderen. In het objectivisme komt het gevaar op de gelovige toe dat hij als toeschouwer zich plaatst tegenover het Woord Gods, dat geen relatie met zijn eigen leven heeft.

Het belijden der kerk, nits recht gehanteerd en steeds opnieuw vertaald in de concrete situatie van deze tijd zal van betekenis zijn om dit individualisme te doorbreken. De belijdenis zegt voortdurend: U staat in de kerk, het „ik“ wordt continu afgewisseld met „onze“, samen met de ander belijdt U dit. Maar tegen het collectivisme wijst het dogma voortdurend op het onvervangbaar persoonlijke: „Wat is Uw enige troost“, „de Heilige Geest mij gegeven“, „de kerk, waarvan ik een levend lidmaat ben en eeuwig zal blijven“. De mens wordt hier teruggeworpen op de zeer persoonlijke beslissing en relatie. De subjectivist wordt opgejaagd uit zijn zelfanalyse en verengd „geloofsterrein“, doordat het dogma hem de vergeten hoofdstukken wijst. Wanneer hij in de vicieuze cirkel van eigen ervaringen steriel dreigt te worden, werpt het dogma hem met kracht terug op God, het grote werk dat Jezus Christus voor ons deed en doet. Anderzijds wordt de objectivist die in de theorie zich verliest, teruggedroepen tot het: tua res agitur.

De mens die aan buitensporige speculaties zich waagt, wordt door het dogma binnen de grenzen der bescheidenheid gehouden. Menigmaal heeft bezinning op het dogma de grenzen van het mysterie weer zichtbaar doen worden en een halt toegevoerd aan het speculatieve ondernemen.

Zelfs wanneer het dogma enkel negatief schijnt te spreken, zoals geschied is in het Chalcedonense met zijn „ongedeeld, ongescheiden, onvermengd en onveranderd“ ten aanzien van de twee naturen van Christus dan nog blijft dit menigmaal geladen met positiviteit. Al wordt hier een smalle vaargeul gewezen tussen twee rijken bakens, deze markering is intens vruchtbaar voor elke gelovige die Jezus Christus wil kennen in Zijn Persoon en werk. Bij grensoverschrijding flakkert dat stoplicht, en het kan bewaren voor een schoeffrekken van Jezus Christus in Zijn lijd en glorie.

Het dogma behoeft de geloofservaring niet te doven, doch kan stimulerend werken. De verdieping en concretisering van de inhoud van het geloof kan dit wegvoeren uit onbestemde religieuze gevoelens en tot bewust geloofsbelijden brengen, waaruit een diepe vreugde is verdisconteerd.

Voor het geloof is een levende sprekende kerk zeer noodzakelijk; het dogma is van de grootste betekenis voor het kerkelijk samenleven, opdat men weet wat samenbindt, en voor de prediking, opdat de Gemeente niet met elke willekeurige mening van de prediker wordt vermoed. Het gaat hier om waarachtige geloofsgemeenschap, continuïteit en waarheid in de prediking. Ons inziens eist deze waarheid een eerlijk openvoelen van het dogma. Wij kunnen het niet eens zijn met Seeborg, die de formulering wil handhaven, doch een wisselende inhoud wil accepteren. Wij zijn het elkaar en de waarheid verplicht onze visie te geven.

Juiste kennis van het belijden der kerk zal het liturgisch beleven in de kerk versterken, evenals het sacrament meer in zijn diepte zal worden doorschouwd, wat het geloof nieuwe voeding geeft. Het geloof bij de gratie Gods hoort de roep tot het apostolaat.

Het woord van Groezmann: „Eine Kirche, die kein Bekenntnis hat, die nicht sagen kann, was sie glaubt, ist unfähig Mission zu treiben“, treft ook de enkele gelovige.

Het dogma dringt zich niet op als vreemde macht. Uit dezelfde bron waaruit het geloof drinkt, heeft het dogma geput. De Schrift openbaart Gods genade in Jezus Christus, het dogma wijst naar dezelfde Christus heen. Christus wil door de Schrift heenleiden tot blijde geloofszekerheid; het dogma staat in hetzelfde teken.

Wij hebben enkele goede dingen gezegd van het dogma. Het woord van Kohutamm echter geeft te denken: „Het feit kan zich voordoen — het heeft zich herhaaldelijk voorgedaan — dat zuivering van de leer gepaard gaat met vermindering van het geloof“. Het gaat niet alleen om de heide en het geloof die het behyden doorgloeien moesten, maar evenzeer om de Heilige Geest. Hij is de grote Reformator, die ons steeds weer leren moet „klar und tapfer und richtig zu bekennen“ (Walter Hock).

Leiden.

G. TOORNVLIET.

De waarde van het Dogma voor het geloof.

De redactie vroeg om een artikel over de waarde van het dogma voor het geloof en voegde er als verklaring aan toe, dat het onderwerp geen nadere verklaring behoeft. Het was vleemd voor hem tot wie dit verzoek kwam, dat de redactie zo'n hoge dunk van zijn begrip had, maar beschamend, dat het onderwerp bij hem allerminst een helder beeld van de te behandelen stof opriep. Eens te meer moest hij bitter ervaren, dat hij veel te veel tijd aan de beoefening van de geschiedenis had verdaan, en veel te weinig aandacht besteed aan de systematische vakken. Ware het anders, hij had mogelijk een antwoord spoedig gereed. Want die geschiedenis geeft hem een verwarrende hoeveelheid feiten; er zijn zoveel en zo tegenstrijdige meningen te vinden over het dogma en zijn waarde voor het geloof, en zij zijn met zoveel klem, gloed en bewijsmateriaal voorgedragen, dat het hard valt, er een keus uit te doen. Dogma, wat is dat? De signifi- ca van het woord is zo ingewikkeld, dat ik persoonlijk allang heb opgegeven er een bruikbare definitie voor te geven. Begin maar op goed geluk een kerkvader te lezen, de acta van een of ander Concilie te bestuderen, vergelijk maar en leer luisteren — en voordat ge het weet zijt ge al met het dogma bezig, niet in het abstracte, maar met het levende dogma. Er is nog nooit een bruikbare geschiedenis geschreven, wanneer men van een mooie, welomlijnde definitie uitging. Liever een levende verwarring dan een dode orde, liever geen systematiek, maar de normale rommeligheid van een levend geloof, dan een systematiek ergens in het luchtledige. Tenzij het om het spel, en niet om de knikkers, zou gaan. *Het* dogma? De dogmen- historicus kent het niet, en hij bekommert er zich ook niet al te ernstig om. Zijn belangstelling gaat uit b.v. naar de Christologie van Athanasius,

en dan nog alleen voor zover zij de uitdrukking is van het geloof van de kerkvader. En dan nog alleen (want de dogmenhistoricus is tenslotte theoloog) voor zover hij met Athanasius in een gesprek gewikkeld raakt en met hem over de boodschap van God handelt. Maar bij dit bedrijf raakt de methodische denkwijze wel wat op de achtergrond. Had hij zich maar aan de dogmatiek gewijd: hij zou nu een helder antwoord kunnen geven op de vraag, die in het onderwerp besloten ligt. Maar helaas, de aan Mansi, Mirbt en Migne verloren jaren keren niet terug; te laat, te laat

Da steh' ich nun, ich armer Tor — *de waarde van het dogma* voor ons geloof. Weemoedig kijk ik langs de planken van mijn boekenkast; maar mijn oude vrienden keren mij de ruggen toe. Er zijn er heel geleerde bij, meer voetnoot dan tekst; ik zie Augustinus staan, en menig uur heb ik met hem verkeerd, maar een antwoord wil hij niet geven; ik zie de felle Tertullianus, een zeer gepassioneerde man, die als het moet een vlijmscherp syllogisme kan opbouwen (gewoonlijk trouwens een sofisme, en hij weet dat ook wel, de schurk); daar bespeur ik de klare Anselmus; ik zie Luther staan, toch heus wel een theoloog — maar zij kunnen mij geen van allen zeggen wat *het dogma* is. Bestaat het misschien in het geheel niet? Kan men wel spreken van de waarde, die *het dogma* voor het geloof heeft? Men kan spreken over Christus en het geloof, over de praedestinatie en het geloof, over de laatste dingen en het geloof. Desnoods over het trinitarisch dogma en het geloof; want dan staat de inhoud van het dogma voorop, niet het dogma zelf. Een dogma zonder nadere inhoudsbepaling is niet veel. Het dogma is logisch gezien een gecompliceerd geval. Men kan niet zeggen, dat het een subject met een analytisch praedicaat is — Christus, de Drievuldigheid zijn toch niet praedicaten van het dogma, die uit het begrip van het dogma zelf afgeleid kunnen worden. Maar het is ook niet zo, dat Christus of de triniteit synthetische praedicaten van het dogma zijn. Daarmee toch zou het dogma verheven worden tot een zelfstandige grootheid, aan welker kennis iets wordt toegevoegd. 't Is niet, dat ik een beetje van het dogma weet en iets meer wanneer ik weet, dat het over het Christologisch dogma gaat. De kennis van Christus ligt in een geheel ander vlak dan de kennis van het dogma. Het goddelijke is geen praedicaat van het menselijke, tenzij God zelf mens wil worden. Maar laten wij deze mogelijkheid voorlopig buiten beschouwing. En als wij dat doen, moeten wij zeggen: *het dogma* heeft geen waarde voor ons geloof, wanneer men onder waarde verstaat: volstrekke, leven gevende waarde. Zodra *het dogma* die waarde krijgt, dan is ons bijgeloof in het spel gekomen.

Ik sprak van een trinitarisch, een Christologisch dogma. Dat is een dogma over de triniteit, een leerstuk aangaande Christus. Met andere woorden: het is een leer omtrent een in onze theologie behandeld onderwerp. En een leer is naar de vorm altijd menselijk. Mijnentwege naar een woord van Kierkegaard: de leer van een professor in het gekruisigd zijn van Christus. Maar het dogma heeft nog een andere eigenaardigheid: het is een kerkelijk leerstuk. Dat is in het Christelijk spraakgebruik verondersteld. Het mag dan oorspronkelijk gewoon „mening” hebben betekend, eventueel „gezaghebbende mening”, of „officieel besluit”, het betekent in de Christelijke theologie iets heel anders. Want het is de mening van de kerk; de kerk heeft omtrent het dogma een beslissing genomen; en de kerk beroept zich op het gezag van de Heilige Geest. Dat wil zeggen:

achter het dogma staat Hij, die in het dogma wordt verkondigd. Het Christologisch dogma is niet de mening van een particulier, die dit of dat aangaande Christus voor waar houdt. De conclusies van de Nieuw-Testamentische wetenschap b.v. zijn nog geen kerkelijk dogma. Het dogma is een zuiver menselijk woord, maar het is tegelijk ook het woord van Christus over zichzelf, dat tot de mens is gericht.

Dat wil zeggen: het dogma is de vorm, die het Woord Gods in de kerk aanneemt: de vorm van het heilswoord. Maar God spreekt Zijn woord tot de mens, in Jezus Christus, in de Schrift allereerst dan ook door hen die de boodschap van de Schrift als getuigenis van de Heer doorgeven. En de mens, die het Woord van God spreekt, is geen Pythia, die in haar orakels niet zelf spreekt, maar de mond van de godheid zou zijn. Misschien is hij een Alexander van Abonutichus, de door Lucianus ontmaskerde wonderdoener. In ieder geval is hij een mens met al wat des mensen is, met zijn verstand en zijn domheid, zijn schuld en zijn goedhartigheid, slaaf van plichtsbesef en eigengereidheid, of van luidheid, laksheid en gebrek aan ruggegraat. Hij weet heus niet meer dan zijn buurman, die de Zondag benut om uit te slapen. Hij gebruikt op de kansel, in de catechisatiekamer en ter kerkelijke vergadering woorden, die, als men eenmaal het kerkelijk argot verstaat, zonder ernstige schade voor de betekenis aangewend kunnen worden om de kinderen te verbieden, postzegels te kopen of de hond uit de tuin te roepen. En hij gebruikt in zijn theologie hetzelfde verstand als hij nodig heeft om zijn belastingbiljet in te vullen. Hij heeft principieel geen andere middelen om het Woord Gods te verkondigen dan die hij nodig heeft om over het weer te discussiëren. Ook in de kerk is dat niet anders. De esoterische uitroep: „Het heilige voor de heiligen”, in gebruik bij de Oosterse Mis, wil er vroom als hij is, bij ons toch niet goed in. Een zeker wantrouwen omtrent die heiligen, zodra zij veronderstellen, het menselijke achter zich te hebben gelaten, is niet ongerechtvaardigd. Evenmin als omtrent hun taaleigen. Dat wil ook zeggen: omtrent hun dogma's, die lang niet altijd als levende getuigenissen in de kerk fungeren.

En toch is het dogma de op de een of andere wijze door het gezag van God zelf gedragen uitspraak, liever: verkondiging van de kerk; toch komt, zegt de kerk, in het dogma de boodschap van God zelf tot ons als verkondiging van de Schrift. En als theologen zullen wij dat op de een of andere wijze beamen. Wij kunnen zeer critische opmerkingen over het dogma maken, de toon onaangenaam vinden, de vorm verouderd, de constructie voor een mens van de twintigste eeuw onbegrijpelijk. Wij kunnen wijzen op de tegenstelling tussen de pretentie, dat het dogma door de Heilige Geest zelf geïnspireerd is, en de zeer reële en zelfs realpolitische menselijke omstandigheden waaronder het tot stand is gekomen. Maar zolang wij theologen zijn, dat wil zeggen gelovigen, onderschrijven wij de aanspraak van de kerk op het goddelijk gezag bij haar aanvaarden van het dogma. Men kan het dogma vergelijken met het effect van een echo. Het dogma is de echo van het Woord van God. Dat Woord heeft in de wereld geklonken, en zijn weerklank rolt voort door de tijden. Maar een echo is door twee factoren bepaald: de bron van het geluid en de omgeving, waarin het wordt weerkaatst. In de echo beluisteren wij niet meer het zuivere en oorspronkelijke geluid zelf; het galmt na, soms zo vervormd, dat het oorspronkelijke woord er moeilijk meer in te herkennen is. Maar

de echo klinkt niet van zichzelf, alleen als er een stem is, die haar wekt, spreekt zij. Het dogma ontstaat in menselijke omgeving, maar bij Gods genade. En het is Gods genade zelf, in dier voege, dat Hij het in leven heeft geroepen; niet anders. God sprak evenwel Zijn Woord niet in ijdelheid, als een kind, dat in een gewelf zijn stem weerkaatst wil horen; maar om het Woord aan allen door te geven.

Daarmede wordt bedoeld op de belijdenisfunctie van het dogma. Een belijdenis is het teken van een levend geloof (al kan zij verstijven tot een dodelijk wapen, een middel tot geestelijke zelfmoord). Het Woord van God roept in de wildernis en vindt tussen dorre heuvels en harde rotsen wanden, waartegen het teruggekaatst wordt. De woestijn gaat spreken, het goddelijk geluid wordt vernomen, misvormd, maar wie in de woestijn is, kan het horen. Er is niet langer alleen de stilte van de dood; er spreekt iemand. En alleen God kan leven uit de dood scheppen. Zijn Woord is in Jezus Christus gesproken; de apostelen, de bijbelschrijvers weerkaatsen het, en wij horen het en zijn gesteld om het op onze beurt te weerkaatsen.

Ik bemerk, dat ik toch uitkom bij een waardering van het dogma voor het geloof. De eerste kennismaking met het Woord van God geschiedt door het dogma. Misschien heeft het een zonderlinge vorm en is het moeilijk te herkennen als het door de kerk officieel gewettigde leerstuk. Op de catechisatie en in de preek kunnen vreemde dingen verteld worden, die de dogmaticus van professie de haren te berge doen rijzen. En wat door theologiae professores op de colleges gezegd wordt, is ook al niet altijd even zuiver in de leer. Toch spreek ik hier van het dogma — want op de catechisatie en in de preek spreekt de kerk, en aan de Universiteit is het evenzo; de docenten zijn daar weliswaar door Rijk of Gemeente aangesteld, maar zij zijn theologen, zij zijn dienaren van de kerk, al zijn zij niet meer in de actieve ambtsbediening. Zij behouden hun ambt in een andere vorm; en daarom, voor zover zij werkelijk theoloog zijn, zijn zij de spreekbuis van de kerk. Ailen, de juffrouw van de Zondagsschool, de catechiseermeester, de dominee en de professor brengen een verkondiging van het Woord van God, al wijkt hun mening nog zover af van de in het officieel geapproueerde leerstuk gestandaardiseerde kerkelijke vorm. Wat op de bijbelkringen van de studentenverenigingen besproken wordt is evengoed dogma, en, *experto crede*, ook daar heeft het dogma vaak een hoogst eigenaardige vorm.

Zo maakt men kennis met het Woord van God. Er wordt ergens gesproken, en meestal weten wij volstrekt nog niet wat de klanken betekenen, weten wij op geen stukken na, wat er mee bedoeld wordt. Maar wij ontdekken, dat er gesproken wordt van leven midden in de dood. Wat betekent dat? Al spoedig zijn wij verontrust over de onzuivere vorm, wij maken ons zenuwachtig over de ongelukken, die kunnen gebeuren. Maar wij behoeven ons niet al te ongerust maken over de wonderlijke wijze, waarop ons de kennis van Gods woord wordt gebracht. Het dogma krijgt op den duur meer klank, meer inhoud. En wij gaan zelf meespreken, raar en hakkend (laten wij God bidden, dat wij dat altijd blijven beseffen. Hij geve ons de vrijmoedigheid, onze eigen opinies te herzien); en dat is de verkondiging van de kerk. Hoe dat alles tot stand komt? Ik weet het niet: het blijft het geheim van de Heilige Geest, dat wij voor Christus worden gesteld en Hij tot ons spreekt.

In dit opzicht heeft het dogma, als voertuig van Gods Woord, een onmetelijke waarde. Ik weet heel goed, welke zonden de kerk met het dogma heeft bedreven. Het is vereenzelvigd met Gods Woord zelf; het is mystiek en juridisch onaantastbaar gemaakt, het is als de eeuwig rustende idee gesteld boven de verkondiging. In het dogma spreekt de Heilige Geest; en het is zelfs wel vereenzelvigd met het onuitsprekelijke van Gods vrede. Men leze maar de boeken met de na twintig bladzijden onverdragelijke toon, waarop Oosterse theologen over de kerk en haar dogma berichten, om te beseffen welke afgoderij hier mogelijk is. Wij zullen er goed aan doen, de antinomie tussen de stelling: het dogma is het voertuig van de Heilige Geest, en de stelling: het dogma is menselijke uitspraak, volledig te laten staan en niet te zoeken naar een voortijdige synthese van de twee. Wij zullen er goed aan doen, de paradoxaliteit van de kerk niet aan te randen met goed bedoelde, maar dwaze en lasterlijke pogingen, haar met enige scherpzinnige redeneringen op te lossen. Zomin als het onderscheid van zichtbare en onzichtbare kerk zeer zinvol is, zomin is het het door Platoniiserende theologen wel gemaakte onderscheid tussen het zwijgende Woord (het dogma) en het sprekende (het kerygma). Een oplossing in de eigenlijke zin van het woord is niet te geven voor het raadsel, dat de menselijke werkelijkheid voertuig van Gods werkelijkheid kan zijn. Alleen: het Woord zegt het ons aan; alleen: het Woord gebiedt ons het te geloven; alleen: het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond. God gebruikt ons en maakt ons daartoe levend (wij kunnen niet eens zeggen, dat Gods laatste doel ons leven is). Wij zullen beseffen dat God ons het leven geeft, maar terwijl Hij van ons alles kan vragen zonder iets terug te moeten geven, geeft Hij ons niet zonder van ons terug te vragen: wij ontvangen leven om het in Zijn dienst te kunnen geven. God zoekt een relatie met ons; anders had Hij zich niet geopenbaard; maar het waarom van die verhouding is onoplosbaar voor ons. Wij dienen zeer wel te beseffen, dat ons dogma en dat onze kerk doodgewone menselijke constructies zijn, dat b.v. het Chalcedonense het product is van een samenzwering tussen patriarchen tegen een andere patriarch, waarbij Rome de grootste buit in de wacht heeft gesleept — en dat het waarachtig God en waarachtig mens de verkondiging van de heilswaarheid is. In ieder dogma herhaalt het zich, dat God de zonde heeft gedragen. De antinomie blijft bestaan — alleen God kent er de oplossing van en voor ons is de bescheiden en veelal te zware taak gereserveerd, haar te aanvaarden.

Ik wil trachten tot een samenvatting te komen. In de eerste plaats is er de paedagogische waarde van het dogma: het geeft een bepaalde lijn aan de prediking, voor zover het het karakter van een geformuleerde belijdenis is; het geeft een zeker houvast aan de gelovige, die in de wirwar van meningen en overtuigingen, de tegenstrijdigheid van zijn ervaringen en de verwikkelingen van het denken een bepaalde koers wil zien. Dat betekent: het dogma moet leerbaar zijn. De klassieke formulering van het trinitarisch dogma b.v. is dat op het ogenblik niet. Wie het gemartel van de studenten met begrippen als hypostase, ousie, physis, persona ziet en zich uit de dagen zijner jeugd herinnert, hoe verwarrend dit alles is; wie daarbij ontdekt, welke vreemde verklaringen van de triniteit gegeven worden, ook nu nog, ook door onze vooraanstaande theologen, en hoe zij daarbij in de oude valkuilen: Sabellianisme, tritheïsme, Arianisme,

semi-Arianisme, terecht komen en de oude ketterijen bijna niet omzeilen kunnen — hij beseft hoe dit dogma om een nieuwe formulering vraagt. Een dogma, dat niet duidelijk is, verwordt tot een heilige zinloosheid, hoogstens geschikt om de gebruikers op de verkeerde ogenblikken het woord „mysterie” te doen prevelen. Aan een Christendom dat zichzelf achter esoterische formules verbergt, aan een disciplina arcani hebben wij hoegenaamd niets. De eerste eis, die aan het dogma gesteld moet worden is die van klaarheid, van rationaliteit mijnentwege. Het dogma is er niet om God te verbergen, maar om Hem te verkondigen. Een verkrachting van het dogma totdat het verstaanbaar wordt voor de hedendaagse mens mag de archaeoloog irriteren en de aesthetische zin van de historicus of zijn pedanterie verwonden, liever deze verkrachting dan de steriliteit van de sacrale taal, die zo heilig is, omdat niemand meer de woorden ervan begrijpt. Het dogma moet een leidraad zijn, de echo zo verstaanbaar mogelijk. Niet in die zin, dat het wonder van Gods spreken, de verborgenheid van God in Zijn handelen verklaard kan worden. Het dogma heeft voor het geloof waarde wanneer het rationeel is, maar het mag niet gerationaliseerd worden. Het mag Gods Woord, het mag Jezus Christus niet rationaliseren; maar het mag de Heer ook niet verbergen achter een nevel van onbegrijpelijke plechtigheid. Alle mystagogie dient aan het dogma vreemd te zijn, wanneer het het heil wil bemiddelen.

In de tweede plaats is het dogma het teken van Gods almacht en genade. Het spreekt niet zozeer in menselijke beperktheid, als wel in menselijke schuld. Het is een woord van mensen, die geneigd zijn, God af te wijzen; een woord van zondaars, van schuldigen — en nergens gevoelt de mens zichzelf zo gerechtvaardigd als daar waar hij de rechte leer verdedigt. Er is een soort van zelfverlossing, die hierin bestaat, dat men God dankt voor de wetenschap, gelijk te hebben. Het is een zelfverlossing, die onverbrekkelijk is verbonden met een classificering van de mensen in bozen en goeden, ongelovigen en gelovigen, vrijzinnigen en orthodoxen (of orthodoxen en vrijzinnigen); en deze lieden hanteren virtuoos de maatstaf der belijdenis. Het verschil tussen echte verlossing en zelfverlossing is, dat God allen wil verlossen ten koste van Zichzelf, en dat de mens zichzelf wil verlossen ten koste van anderen. En een dogma, dat in dienst van deze zelfverlossing wordt gesteld („wij leren de waarheid, en dus zijn de anderen leugenaars en onwetenden”), verliest zijn kerkelijke betekenis. Maakt het dogma dan geen scheiding tussen kinderen des lichts en kinderen der duisternis? Stellig; maar niet in deze zin, dat het een menselijk wapen is. Het is verkondiging van de Heer, en de Heer gebruikt het door de Heilige Geest om zich aan ons bekend te maken. Maar dat betekent dat het ons voor de keus stelt: kiest, wilt gij de vloek of de zegen? en niet, dat het ons in de gelegenheid zou stellen uit anderen een keuze te doen. Het dogma is, zei ik, het teken van Gods almachtige genade: bovenal in dit opzicht, dat het als mensenwerk Gods werktuig is. Het valt als de kerk onder Gods oordeel en erbarmen. Het is het teken van Gods vergevende en vernieuwende Heilige Geest.

De waarde van het dogma voor het geloof is dat het door Gods Geest transparant gemaakt kan worden. Wij zullen niet vergeten, dat mensen het hebben geformuleerd. Maar wij zullen het zegenen, dat Christus erdoor wil spreken. Het gevaar van het dogma is dat het zijn dienende

functie van verkondiging kan verliezen; maar ook dat vergeten wordt, dat zijn functie de dienst van God aan de mensen is.

Amsterdam.

C. W. MÖNNICH.

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1951.

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerd Genootschap schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1952:

Een verhandeling over de verhouding, eventueel het verband van wijsgerige en theologische ethiek.

Toelichting; verlangd wordt een beschrijving van het in de vraag bedoelde probleem sedert Kant en een bijdrage tot oplossing ervan.

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1952:

Gevraagd wordt een onderzoek naar de historische betrekkingen tussen de Nederlandse Doopsgezinden en de Engelse Babtists.

De antwoorden moeten worden ingezonden vóór 1 Januari, opdat zij vóór 1 November daaraanvolgend beoordeeld kunnen zijn.

De antwoorden moeten in het Nederlands, Frans, Engels of Hoogduits met de schrijfmachine geschreven zijn. Zij moeten, zonder naam en alleen met een spreuk ondertekend, vergezeld van een verzegeld couvert, dezelfde spreuk ten opschrift voerend en van binnen des schrijvers naam en woonplaats behelzend, gezonden worden aan het Fundatiehuis van wijlen de Heer P. TEYLER VAN DER HULST te Haarlem. Zij moeten vóór de bepaalde tijd in haar geheel worden ingezonden. Antwoorden, waaraan enig gedeelte bij de inlevering ontbreekt, zullen tot het dingens naar de gemelde ereprijs niet worden toegelaten.

Boekbesprekingen.

Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag, herausgegeben durch Walter Baumgartner, Otto Eissfeldt, Karl Elliger, Leonhard Rost. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1950. 578 S. Brosch. DM. 58. — Geb. DM. 62. —.

Dit is een bundel opstellen, opgedragen aan een van de grote voormannen van de O.T.ische wetenschap, die tegelijk door zijn onderzoekingen op het terrein van de Oosterse geschiedenis en zijn fijne fenomenologische analyses een geweldig stuk wetenschappelijk werk heeft verricht. Grote geleerden uit Duitsland, Zwitserland, Nederland, Noorwegen, Zweden, Denemarken, Engeland en Amerika hebben bijdragen geleverd voor deze bundel, die een voortreffelijk beeld geeft van de tegenwoordige stand van de O.T.ische wetenschap.

Het is onmogelijk van alle 41 opstellen, die in deze bundel verenigd zijn, een critische bespreking te geven. We moeten volstaan met een overzicht van de inhoud van dit grootse werk. A. Allgeier: *Psalm 93 (94) : 20. Ein Auslegungs- und Bedeutungsgeschichtlicher Beitrag* (S. 15—28) laat over deze tekst uitvoerig de exegeten uit de oudheid, de Middeleeuwen, de Reformatietijd en de „Neuzeit” aan het woord komen en tracht vervolgens in een nieuwe exegese nieuw licht over deze plaats te werpen. Zeer interessant is het artikel van A. Bentzen: *Daniel 6. Ein Versuch zur Vorgeschichte der Martyrerlegende* (S. 58—64), waarin getracht wordt de oude

Oosterse voorstelling van een Hadesvaart van de godheid als achtergrond van deze legende aannemelijk te maken. J. A. Bewer: *Textkritische Bemerkungen zum Alten Testament* (S. 65—76) doet gedeeltelijk reeds eerder gegeven, gedeeltelijk nieuwe, voorstellen inzake de tekst van Jes. 14 : 28, 48 : 16f. 49 : 3—5, Hos. 4 : 4, Mi. 5 : 14, Nah. 1 : 10, Zach. 2 : 12, 9 : 1, 9 : 15, 9 : 16, Spr. 30 : 31, Neh. 2 : 16, I Kron. 17:17 (= II Sam. 7 : 19), 28 : 19. Een zeer belangrijk artikel is dat van F. M. Th. de Liagre-Böhl: *Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel* (S. 77—96), waarin getoond wordt dat eerst door de profeten in Israël de gedachte van een zendingstaak tegenover de „volkeren” is opgekomen. Belangrijk zijn de methodologische opmerkingen van S. A. Cook: *Notes on the relevance of the science of religion* (S. 114—133). Met vermelding van de titel volstaan we weer bij G. R. Driver: *Hebrew notes on „Song of Songs” and „Lamentations”* (S. 134—146) en O. Eissfeldt: *Zu den Urkunden über den Tribut Nigmads, Königs von Ugarit, an den hethitischen Grosskönig Schuppiluliuma* (S. 147—157). K. Elliger: *Das Ende der „Abendwölfe”* (S. 158—175) tracht de „avondwolven” (Stat. Vert.) van Zef. 3 : 3 en Hab. 1 : 8 die inderdaad meer dan raadselachtig zijn, van kant te maken. Een tekstcritische analyse van Dt. 23 en een reconstructie van de tekstgeschiedenis van dit hoofdstuk wordt gegeven door K. Galling: *Das Gemeindegesetz in Deut. 23* (S. 176—191). Op enkele minder interessante artikelen volgt het prachtige artikel van Joh. Hempel: *Wort Gottes und Schicksal* (S. 222—232) waarin getoond wordt, dat „für das Welt- und Geschichtsbild des A. T. und weithin auch des N. T. das Gotteswort genau an der Stelle steht, an der in anderen weltanschaulichen Zusammenhängen der Gedanke des „fatum” . . . begegnet, und dasz es zu den gleichen Problemen führt” (S. 224). Het antwoord echter is een geheel ander, waar de mens in zijn schuld door de Moira vernietigd wordt dan waar de schuld van de mens door een goddelijk „Schicksal” wordt overwonnen! Belangrijk is ook de gedachte, door H. W. Hertzberg: *Der Aufbau des Buches Hiob* (S. 233—258) verdedigd, dat dit boek alleen uit zijn achtergrond in de wijsheids-„theologie” recht verstaan kan worden en feitelijk doorlopend een kritiek op de (Egyptisch-) O.T.-ische „wijsheid” is. P. Humbert: „Qānā” en *hébreu biblique* (S. 259—266) toont dat het onmogelijk is de beide complexen „scheppen” en „verwerven” van één stam „qānā” af te leiden (tegen Gesenius-Buhl etc.). Met weemoed lezen we C. van der Leeuw: *Die Bedeutung der Mythen* (S. 287—293) — moge hij voor ons de „mythische” betekenis krijgen en houden, waarvan zijn artikel spreekt! Een thematisch min of meer uit de toon vallend onderwerp wordt in een zeer helder geschreven artikel behandeld door Hans Liermann: *Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche* (S. 294—324). In R. Fr. Merkel: *Zur Religionsforschung der Aufklärungszeit* (S. 351—364) misten we tot onze verwondering de namen van Christ. Meiners en Benj. Constant. We volstaan met de vermelding van de titel van Rud. Meyer: *Geschichte eines orientalischen Märchenmotivs in der rabbinischen Literatur* (S. 365—378), van S. Mowinckel: *Zum Problem der hebräischen Metrik* van G. Nagel: *A propos des rapports du psaume 104 avec les textes égyptiens* (S. 395—403) en van M. Noth: *Das Amt des „Richters Israels”* (S. 404—417). Gerh. von Rad: „Gerechtigkeit” und „Leben” in der *Kultsprache der Psalmen* (S. 418—437) toont met klemmende argumenten aan, dat de verklaringen van „gerechtigheid” in de klaagpsalmen enz. alleen tegen een cultische achtergrond te verstaan zijn en dat daarin een „soteriologischer Grundansatz” (S. 425) aanwezig is. Deze cultische achtergrond is ook aanwezig in de getuigenissen van „leven” etc. Een uitstekend geschreven, en in alle opzichten diep in de gegevens doordringend artikel is C. Steuernagel: *Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie* (S. 479—487). Schr. onderscheidt en behandelt in deze volgorde 1. Die nationale Eschatologie. 2. Die individuelle Eschatologie 3. die universele Eschatologie 4. Kombinationen der eschatologischen Systeme. Het zou goed zijn, wanneer dit artikel nog eens verder werd uitgewerkt, waarbij de schr. ook de gelegenheid zou krijgen verschillende ondergeschikte, maar onmiddellijk met het thema verbonden vragen grondiger te behandelen. Na het opstel van W. B. Stevenson: *Hebrew Olah and Zebach sacrifices* (S. 488—497) volgt een prachtig opstel van de Groninger hoogleraar Th. C. Vriezen: *Ehje aser ehje* (S. 498—512), de woorden uit Ex. 3 : 14, die allerminst „rather meaningless” (zo R. A. Bowman) zijn, maar de meest diepzinnige aanduiding van de werkelijkheid Gods in het O.T. waarin „in möglichst kurzer Form und in durchaus adäquater Weise der wirkliche Inhalt des israelitischen Gottesglaubens ausgedrückt wird” (S. 511). Zeer belangrijk is ook het artikel van A. Weiser: *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult; die Darstellung der Theophanie*

in den Psalmen und im Festkult (S. 513—531). Tegenover Kittel, Duhm, Gunkel etc. toont A. Weiser terecht, dat de Psalmen, waarin de archaisch-mythologische theophanietraditie aan het woord is, niet als „visioenen” enz. van de dichter in verouderde schemata beschreven worden, maar dat deze Psalmen alleen te verstaan zijn vanuit hun cultische omraming. Het boek eindigt met artikelen van E. Würthheim: *Erwägungen zu Psalm 73* (S. 532—549) en W. Zimmerli: *Das zweite Gebot* (S. 550—563) en met een bibliografie van de door Bertholet geschreven werken, die getuigenis aflegt van de geweldige werkkraft van deze patriarch onder de O.T.ici. — Al met al is dit een prachtige bundel opstellen, die van de grootste betekenis is als wegwijzer naar de grote vraagstukken, waarmee de O.T.ische wetenschap zich in het heden bezighoudt.

B. E.

Dr K. J. Popma: *Joden in ballingschap*, uitg. H. J. Paris Amsterdam, 1950.

Tot welk „litterair genre” dit keurig uitgegeven boekje behoort, is moeilijk uit te maken. Een wetenschappelijke O.T. studie in de strikte zin van het woord bedoelt Prof. Popma niet te geven. Een commentaar is het niet. Voetnoten, literatuuropgave, verwijzingen naar andere auteurs zal men vergeefs zoeken, al speurt men overal nauwgezette overweging en studie. In een dertiental hoofdstukjes met pakkende opschriften wordt de Esther-geschiedenis op de voet gevolgd en zo krijgt de auteur gelegenheid over allerlei zaken toelichtende opmerkingen ten beste te geven. Een soort uitgebreide Parafrase dus. En het is zeker een verdienste dat het geheel vlot geschreven en prettig leesbaar is. De spanning wordt er o.a. ingehouden door de grote aandacht, die de schrijver besteedt aan politieke intriges. En dat terwijl we op blz. 33 lezen, dat de auteur van het boek Esther, en zijn bron, weinig belangstelling vóór en kijk op de politiek hebben! Alle gebeurtenissen spelen zich af tegen de achtergrond van de controverse oorlogspolitiek-vredespolitiek, die de schrijver op verrassend veel (te veel?) plaatsen meent te ontdekken. In elk geval, kleur krijgt de geschiedenis op deze wijze wel. De typering van de handelende personen is soms zeer goed getroffen. Het valt niet te ontkennen, dat de schildering van de groeiende tegenstelling tussen Haman en Mordechai (blz. 44—50) een zekere dramatische kracht bezit, evenals die van Hamans komende ondergang. Hier krijgt het boekje het karakter van prediking, die het volgens de inleiding ongetwijfeld bedoelt te geven. Daar staat echter tegenover, dat er beschouwingen te vinden zijn, die *gewrongen* aandoen. Dit geldt m.i. van de poging om Mordechai vrij te pleiten van profiteurschap, met een beroep op Christus' houding tegenover Pilatus en Daniels positie ten opzichte van Nebukadnezar (30—33). Wat te denken van een zin als: „Wel is hij (Xerxes) als *Perzisch Koning* een voorloper van de Anti-Christ, maar persoonlijk is hij dit niet”, om te betogen, dat Xerxes' gedachten in zijn slapeloze nacht niet van waarde ontbloeit zijn? Zo zouden er meer voorbeelden te noemen zijn. Ook wat de *stijl* betreft, vertoont het boek een tweeslachtig karakter. Enerzijds vinden we zeer „populaire” uitdrukkingen als: Xerxes wilde er een echte pan van maken (blz. 18), wat een ongelooftijke boffer was hij, Haman, dan niet! (blz. 86), zo'n kleine rat, zo'n geniepige intrigant (100). Anderzijds is er vlak daarnaast sprake van Mordechai en Esther als praereformatorische figuren (76), van een *afvallig* geloofsbeginzel (34), een *afvallige* gedachtengang (80) een *afvallige* humaniteitsidee (79); een *afvallige* cultuur (34), ja zelfs een *afvallige* staatsapparatuur! (79). Al begrijpen we wat de auteur bedoelt, deze terminologie is gekunsteld en allerm minst fraai. Welke lezerskring de schrijver op het oog heeft, wordt niet meegedeeld in het „woord vooraf”. Ondanks de bezwaren zal het boekje zeker aftrek vinden en met genoegen gelezen worden.

A. J.

Prof. Dr F. W. Grosheide: *De Handelingen der Apostelen*. 2e druk, 2 delen, uitg. J. H. Kok, Kampen, prijs f 4.50 p. deel.

In de Serie, „Korte Verklaring der Heilige Schrift” verscheen een 2e druk van de Handelingen der Apostelen. Prof. Dr F. W. Grosheide gaf hiermede een goed en

betrouwbaar commentaar. Na een nieuwe vertaling volgt een kort maar degelijk commentaar op het vertaalde in zeer overzichtelijke vorm. Men kan het op enkele punten minder eens zijn met den Schrijver, men zal moeten toegeven, dat prof. Grosheide verantwoord vertaald heeft. Wat ouderwets doet in deze 2e druk het woordje „opkamer” aan ὑπερῶν Acta 1 : 13) In Acta 9 : 21 vertaalt Prof. Grosheide het woordje ὁδός m.i. gelukkiger dan het N.B.G., met richting”, i.p.v. „weg”. Acta 15 : 1—35 wordt behandeld onder het opschrift: „De eerste Synode”, om aan te duiden, dat het hier een officiële kerkelijke vergadering betreft. Ik geloof niet, dat het woord „convent” in Apostel-convent moderne associaties opwekt aan het convent der kerken in de periode 1940—1945, zoals prof. Grosheide suggereert; daarom zou ik liever pleiten voor de oude betiteling „Apostelconvent”.

Dat neemt niet weg, dat wij hier een goede en betrouwbare verklaring van het boek Handelingen gekregen hebben, die wij van harte aanbevelen. Te meer, omdat uitvoering en prijs alle hulde verdienen.

Amsterdam.

J. T. N.

Prof. Dr K. J. Popma: Eerst de Jood, maar ook de Griek. Uitg. T. Wever, Franeker, geb. f 7.90.

In dit werk wil Prof. Popma, bijz. hoogleraar te Groningen, het Griekse karakter van het Nieuwe Testament belichten. Het is belangrijk, dat prof. Popma zich met dit thema heeft beziggehouden, temeer daar dit op verantwoorde wijze is gedaan. Schrijver houdt vast aan de eenheid van O.T. en N.T. maar vergeet toch het eigen karakter van het N.T. niet. De wereld, waarin het N.T. zijn weg vond, wordt met kennis van zaken beschreven. Het staan op de bodem van het Calvinisme bewaart prof. Popma voor een cultuurbeschrijving zonder meer van de wereld rondom het N.T. Zoals met zijn studie „Evangelie contra Evangelie” (1941) het geval is, stelt Schrijver ook hier de antithese tussen Hellenisme en Christendom. Het Hellenisme krijgt dan ook grote aandacht en wordt in velerlei opzicht goed getypeerd. Jammer, dat het hoofdstuk Judaïsme voor een groot deel beheerst wordt door een discussie met Leipoldt's „Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden (1941) waarin de Joden (Judaïsten) als verwerpelijke lieden getekend worden. De tijd van verschijning van dit werk maakte „een bespreking van dit veelzins onwetenschappelijke werk”, niet een weinig, zoals prof. Popma pag. 268 toegeeft, maar inderdaad: infra dignitatem Voor hen, die belangstelling hebben voor de omgeving van het N.T. kan dit boek zeer zeker worden aanbevolen. De inhoud rechtvaardigt de prijs meer dan uitvoering en omvang (269 pagina's).

A'dam.

J. T. N.

Dr H. J. Botschuyver, Moeilijkheden bij het vertalen van het Nieuwe Testament, met een woord ten geleide van Ds Y. van der Zee. Amsterdam, H. A. van Bottenburg N.V., 1950, Prijs f 1.90.

Dit boekje (78 pp.) is ontstaan uit een door de schrijver gehouden inleiding voor een Gereformeerde Mannenvereniging. Wetenschappelijke pretenties heeft het niet. Het wil antwoorden op de vraag waarom een nieuwe vertaling nodig is en tevens een pleidooi wezen voor de nieuwe vertaling van het N.B.G. Op eenvoudige wijze bespreekt het kwesties, die samenhangen met de textcritiek en met de toegenomen kennis van het hellenistische Grieks. Het tracht op een voor leken begrijpelijke wijze te laten zien, dat er sinds het bewerken van de Statenvertaling, hoe voortreffelijk ook gemeten naar de maatstaven van die tijd, vorderingen gemaakt zijn op genoemde punten, die een nieuwe vertaling rechtvaardigen. Ik acht het streven van de auteur zeer loffelijk en meen, dat dit werkje wel geslaagd mag heten. Over enkele wetenschappelijke vraagtekens spreek ik bij dit werkje, dat geen wetenschappelijk doel heeft, niet. Het is zeker niet onder de maat. In de beide laatste alinea's wordt de lezers op het hart gebonden, dat de Bijbel Gods woord is. Dient dit om aan het wankelen geraakte heilige huisjes op het laatste moment te stutten? Hier had de schrijver

zich nader moeten verklaren. Signaleert deze korthed niet, dat er ernstige spanningen bestaan tussen de bijbelopvatting der Gereformeerde Kerken en de bijbelwetenschap? En tenslotte: jammer dat dit nuttige boekje nog niet wat goedkoper kon zijn!

Holwerde (Gr.)

J. W. DOEVE.

Karl Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. I: Luther. Siebente, photomechanisch gedruckte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) — Tübingen 1948. 593 blz. S. Prijs onbekend.

Al te lang heeft dit reeds in 1948 verschenen boek op een aankondiging liggen te wachten — waarvoor mijn verontschuldigen. Dit eerste deel van Karl Holl's „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte", dat tegelijk het meest bekende deel is, ligt hier weer voor ons in een redelijk goede uitvoering: het is een boek, dat iedere theoloog die enige interesse heeft voor Luthers theologie moet bezitten: ook al is er veel critiek gegeven op de Luther-voorstelling van de schrijver — en ook al is een deel van deze critiek zeker niet geheel te weerleggen — het is een feit, dat dit boek toch nog een van de klassieke werken over de theologie van Luther is. Voor de rest kunnen we over deze zevende druk kort zijn: hij is geheel gelijk aan de vorige druk, die alleen wat mooier is uitgegeven. Voor hen, die dit prachtige boek nog niet kennen, geef ik ten slotte een overzicht van de inhoud. Het boek begint met de uitwerking van een 31 Oct. 1917 gehouden rede onder de titel: *Was verstand Luther unter Religion?* (S. 1—110), waarin de schr. spreekt over de opvatting van de religie in het Middeleeuws Katholicisme en in de tegenbewegingen, de „Deutsche Mystik" en de Renaissance: dan over de innerlijke ontwikkeling van Luther, die leidt tot de ontdekking van het Evangelie: ten slotte over Luthers opvatting van de religie, „die Religion als Gewissensreligion". Het tweede hoofdstuk is een afdruk van een in 1910 in ZThK verschenen artikel: *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief* (S. 111—154) waarin Luthers rechtvaardigingsleer beschreven wordt onder de beide aspecten van de rechtvaardiging als daad van God en als „Erlebnis des Menschen", en waarin wordt heengewezen naar de op het terrein van de ethiek liggende vraagstukken in dit kader. Nadrukkelijk wordt de aandacht gevestigd op Luthers ethiek door de afdruk van een 1919 voor de „Preussische Akademie der Wissenschaften" gehouden rede „*Die Neubau der Sittlichkeit*" (S. 155—287), waarin eerst een zeer zorgvuldige analyse van de „Psalmenvorlesung" gegeven wordt, en vervolgens de verdere ontwikkeling van de „ethiek" van Luther getekend wordt. Op soortgelijke wijze, beginnende bij de „Psalmenvorlesung" en de verdere ontwikkeling tot de Rijksdag van Worms analyserende, gaat K. Holl te werk in het kortere, maar zeer belangrijke hoofdstuk *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff* (S. 288—325), overgenomen uit een „Festschrift" voor Dietrich Schäfer van 1915. De gedachten van Luther over de verhouding van Kerk en overheid komen aan de orde in de afdruk van een in 1911 in ZThK. verschenen artikel *Luther und das Landesherrliche Kirchenregiment* (S. 326—380), dat begint met een analyse van het beroemde „An den christlichen Adel deutscher Nation" van 1520 en dat eindigt met te wijzen op „Luthers bleibender Gegensatz gegen das landesherrliche Kirchenregiment" (S. VIII). Belangrijk voor het verstaan van de mens Luther is het mooie opstel *Luthers Urteile über sich selbst* (S. 381—419) en vooral de afdruk van een in 1922 in Wittenberg gehouden rede *Luther und die Schwärmer* (S. 420—467): in dit opstel wordt een scherpzinnige analyse gegeven, niet alleen van de religieuze tegenstelling tussen Luther en mannen als Thomas Münzer, maar ook van de sociale tegenstelling (critisch tegenover E. Troeltsch' „Soziallehren"). Er volgt een uitvoerig hoofdstuk *Die Kulturbedeutung der Reformation* (S. 468—543), waarin een in 1911 in Berlijn gehouden rede wordt uitgewerkt, en waarin K. Holl niet alleen de „Kulturbedeutung" van het Lutheranisme, maar ook die van het Calvinisme, uitvoerig tekent. De betekenis van de Reformatie wordt getoond in de opvatting van de Staat, in de werking op het economische leven (met scherpe critiek op E. Troeltsch' „Soziallehren", maar ook met critiek op de beroemde verhandeling van Max Weber in de „Aufsätze zur Religionssoziologie"), op de volkswontwikkeling en de wetenschap (vooral geschiedeniswetenschap), de filosofie en de „Dichtung", ten slotte op de kunst. Afgesloten wordt deze prachtige bundel opstellen, die indertijd (en gedeeltelijk nog) een stuk pionierswerk waren, met een afdruk van een rede voor de „Preussische

Akademie der Wissenschaften" van 1920: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, en met enige zeer uitvoerige registers.

Hermann Schuster: *Das Werden der Kirche. Eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden*. Verlag Alfred Töpelmann. Berlin 1950. XIX, 569 S. Ganzl. DM 18.—.

Dit boek is — wat door de titel reeds wordt aangegeven — een geschiedenis der Kerk. Het is echter veel meer dan wat in Nederland een „Handboek der Kerkgeschiedenis" zou heten. Er staan in dit boek opvallend weinig jaartallen en namen: het begint eigenlijk, waar de leerboeken over de geschiedenis der Kerk eindigen en waar de geschiedenis eigenlijk interessant begint te worden, waar het gaat om een ontdekken van de alle feiten verbindende „structuur" van de geschiedenis. Zeer waardevol is in dit boek, dat de methodische scheiding van dogmengeschiedenis en Kerkgeschiedenis, die in meerdere Nederlandse boeken op dit terrein te vinden is, wordt afgewezen. De dogmengeschiedenis wordt uitvoerig behandeld in onmiddellijke samenhang met de feiten van wat wij Kerkgeschiedenis noemen (zoals ook in het klassieke werk van K. Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte* gebeurt). Interessant is in dit boek ook de wijze, waarop telkens de Kerk temidden van de cultuur en in wisselwerking met de cultuur getekend wordt: de Kerk staat niet aan de kant van het geestesleven, maar er midden in, zij ondergaat de invloed van de cultuur en de cultuur staat weer onder de invloed van de Kerk. Vooral aan de Verlichting en de op de Verlichting volgende filosofie van het Idealisme wordt in dit kader de volle aandacht gegeven „weil „Christentum und Idealismus" ein Problem von höchster Gegenwartsbedeutung enthält . . ." (S.V.). Tegelijk echter komen hier de gevaren van de door de schrijver gevolgde werkwijze aan het licht. Niet dat het verkeerd zou zijn, de in de geschiedenis gerezen conflicten en vragen te betrekken op het heden: want het is de enige zinvolle wijze van geschiedenis schrijven, wanneer op deze wijze de „Gegenwartsbedeutung" van de geschiedenis gewezen wordt. Maar hier ligt onmiddellijk het gevaar, dat men geen geschiedenis meer schrijft, maar een theologische doorlichting van de geschiedenis geeft: aan dit gevaar is de schrijver niet ontkomen. Sterker nog, hij heeft dit met klem geweld: „Deshalb steht hinter dem Ganzen als der Maßstab, an dem alles gemessen wird, das Evangelium von Jesus Christus, wie es durch Martin Luther neu geschaut und verkündigt ist" (S. VI). Een dergelijke exegese van de geschiedenis op grond van een confessie (een dergelijke „theologische exegese" kortweg) moge een grote stichtelijke werking hebben, maar wetenschap heeft voorzichtig te zijn met stichtelijkheid en volgens werkelijk wetenschappelijke methode de feiten in hun „structuur" te verstaan. Het is een van de ernstige tekorten van dit boek, dat dat te weinig is gebeurd. Een verder tekort van dit boek voor lezers, die geen Duitsers zijn, is verder: het boek is een geschiedenis der Kerk „auf deutschem Boden", de geschiedenis van de andere landen komt maar zeer vluchtig aan de orde. Het argument van de grootte van het boek is hier sympathieker dan het argument, dat „in der deutschen Kirche anscheinend . . . stellvertretend um die letzte Entscheidung gerungen wird" (S. VI), zodat de geschiedenis der Kerk toch „eigenlijk" geschiedenis der Kerk in Duitsland is. Het is onmogelijk in het kader van deze bespreking op verschillende meer ondergeschikte zaken (als b.v. de these van de „Germanisierung des Christentums" bij de zending in de wereld van de Germanen (S. 97) — het weinig aantrekkelijke beeld, dat van Calvijn gegeven wordt (S. 294 ff.) — de stelling, dat Jaspers ons toont, dat „von der furchtlosen Erfassung unserer . . . Existenz ein offener Weg ins Chr. führt" (S. 515) enz. enz.) grondig in te gaan: het zijn ten slotte ondergeschikte zaken. Hoofdzaak is, dat de schrijver het gewaagd heeft, de „hand van God" in de geschiedenis niet alleen te geloven, maar ook aan te wijzen, zodat bv. de ondergang van het Romeinse Rijk als een „Gottesgericht" kan worden getekend. Op deze weg naar de idyllische bergweiden der stichtelijkheid weigeren wij de schrijver te volgen: dan liever het vlakke land van de Wetenschap!

Rolde.

J. S. W.

Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Uebersetzung: In Verbindung mit W. Boudriot, Klugkist Hesse, W. Kolffhaus und E. Pfisterer bearbeitet und herausgegeben von P. Jacobs. (Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers) o.J. (1949).

Deze bundel biedt in vertaling een keur uit het geheel van Gereformeerde confessies en kerkorden. Het werk steunt, zowel wat keuze als tekst betreft, sterk op de uitgave van grondteksten door W. Niesel in 1945.

Opgenomen zijn de Geneefse Catechismus van 1542 en kerkorde van 1561, de belijdenis der Hugenoten en hun kerkorde van 1559, de Schotse belijdenis van 1560 (mèt de confessio negativa van 1581), de Nederlandse van 1561, de 2e Helvetische confessie van 1566, de kerkorde van Emden 1571 en tenslotte de bepalingen van de Generale Synode te Herborn 1586.

Ieder van de medewerkers laat aan het door hem bewerkte gedeelte een korte inleiding voorafgaan, waarin niet alleen historische gegevens vermeld staan, maar ook een korte, vaak treffende karakteristiek van de betreffende belijdenis of kerkorde gegeven wordt.

Een dorre opsomming zou een totaal onvoldoende indruk van de inhoud geven, alsof het werk alleen van belang was uit een oogpunt van documentatie of alleen bedoeld voor speciaalstudie. Nog afgezien van deze vakstudie, leidt de eenvoudige lectuur van dit boek meermaals tot verrassingen. Wie zich b.v. verdiept in de 2e Helvetische Confessie, moet wel met diep ontzag vervuld worden voor de grondigheid en wijde blik, waarmee in deze belijdenis de moeilijkste geloofsvragen vanuit de Heilige Schrift behandeld worden. Om een ander voorbeeld te noemen: Wie zou in het negatieve aanhangsel van de Schotse geloofsbelijdenis, waarin de practijken van Rome in de scherpste bewoordingen worden afgekeurd, een positieve Christusbelijdenis van zó grote zeggingskracht vermoeden?

En voor het geheel geldt, wat Jacobs zegt in zijn inleiding: Bij het bestuderen van deze confessies en kerkorden verrijst achter de verscheidenheid van aanpak en formulering een indrukwekkend beeld van de éénheid in geloof, die de kerken van de Gereformeerde Reformatie in de jaren van strijd bezeten hebben.

Ook daarom is de bestudering en vergelijking van grote actuele betekenis. Het is goed, dat dit boek verschenen is en het is te wensen, dat velen de kans zullen aangrijpen om zich op deze gemakkelijk-toegankelijke wijze te laven aan de bronnen van de Reformatie en erdoor verootmoedigd en verrijkt te worden.

Voorzover ik door vergelijking heb kunnen nagaan, is de vertaling voortreffelijk en met zorg bewerkt. Een niet geringe verdienste van dit boek is ook, dat het voorzien is van 3 uitnemende registers, n.l. van Bijbelplaatsen, namen en begrippen.

Voor al het laatste is een ware concordantie en vergemakkelijkt het naslaan en vergelijken in hoge mate.

Als bijzonderheid moge nog vermeld worden, dat dit boek één der eerste uitgaven is van de na de oorlog heropende uitgeverij te Neukirchen.

Een gelukwens is hier alleszins op zijn plaats.

A. J.

Dr G. J. Heering: Geloof en openbaring. 3de druk. Van Loghum Slaterus N.V. Arnhem 1950. 495 blz. geb. f 19.50.

Nadat van dit klassieke werk de eerste twee drukken verschenen in 1935—1937 en in 1944 ligt nu de derde druk voor ons, keurig uitgevoerd en verzorgd maar voor een erg hoog liggende prijs. — In grote trekken vinden we in deze druk dezelfde theologische structuur terug die kenmerkend was voor de vroegere drukken: wel zijn er in verschillende hoofdstukken kleine wijzigingen aangebracht, vooral waar rekening moest worden gehouden met inmiddels verschenen litteratuur, maar in grote trekken is de theologische strekking van dit boek gelijk gebleven. Het is daarom, dat we hier geen volledig overzicht van dit boek geven en ons niet begeven in een critiek op deze genoeg bekende theologische structuur. — Ingrijpende wijzigingen

in vergelijking met de vroegere drukken zijn de volgende: de hoofdstukken over „De Moderne Vadersen” en „Vrijzinnige Tijdgenoten” (die in de eerste druk de blz. 94—269 besloegen) zijn zeer verkort en geworden tot een hoofdstuk „Moderne Theologie” (blz. 85—101). Daardoor zijn de met veel liefde en diep inzicht geschreven hoofdstukken over bv. De Graaf en Roessingh weggevallen. — Het tweede deel daarentegen is veel uitvoeriger geworden dan het in de vroegere drukken was. Vooral het gesprek met de dialectische theologie wordt hier met grote aandacht, met grote bereidheid tot luisteren, maar ook met scherpe critiek voortgezet, terwijl ook Reinhold Niebuhrs „The Nature and Destiny of Man” kennelijk indruk op de schrijver heeft gemaakt. Het zijn vooral de leer van de voorbeschikking en de anthropologie, die in dit kader de meeste aandacht krijgen. Terecht wordt de klassieke orthodoxe leer van de „dubbele voorbeschikking” (ook in de verzachte en „milde” vorm van de Canones van Dordrecht) afgewezen, waarbij de schrijver E. Brunner en R. Niebuhr, maar ook Karl Barth aan zijn zijde weet: en niet alleen de latere orthodoxie, maar ook Calvijn zelf had „voor de logica . . . menigmaal meer ontzag dan in religiosis geoorloofd is” (blz. 352). De fout van deze leer van het „decretum aeternum” is vooral, dat hier achter Christus en achter de „Deus revelatus” wordt teruggetast in de diepten van de verborgenheid van God. Met deze harde critiek op de orthodoxe leer van de dubbele voorbeschikking kunnen we geheel instemmen, maar vragen ons wel af, of de critiek op Calvijn en de door hem voltrokken „vergiftiging van het christelijk geloof en de christelijke gezindheid” (blz. 355) wel geheel terecht is: de schrijver vergeet te veel dat het accent bij Calvijn geheel anders ligt dan in zijn critiek, waarin anthropologische interessen meer op de voorgrond treden dan bij Calvijn. Interessant en stellig terecht is de critiek op de omwerking van het leerstuk van de voorbeschikking in de theologie van Barth: „Er wordt over het ontstaan van het geloof . . . zó gesproken, dat de vrijheid . . . van het . . . schepsel toch eigenlijk volkomen imaginair wordt” (blz. 383). Interessant maar m.i. minder terecht is de critiek op de anthropologie van Barth (K.D. III, 2) die door de schrijver gegeven wordt op blz. 384—392. Zijn opmerking: „Niet de Paulinische Reformatiorische toon klinkt hier door, maar het Katholieke thema: „Gratia non tollit sed perficit naturam” (blz. 391) betekent een miskenning van deze anthropologie door een misvatting van het begrip „natuur” in het denken van Barth. — Het laatste hoofdstuk „De Christelijke Godskennis en de algemene kennisleer” geeft waardevolle beschouwingen over de existentie-filosofie en vooral over de filosofie van Jaspers en het daar aan het woord komende „filosofische geloof”. Het denken van Heidegger en Sartre wordt (wat te verwachten was) met grote beslistheid afgewezen: met meer sympathie wordt gesproken over Jaspers, maar toch wordt ook hier zeer duidelijk (en zeer terecht) gezegd dat ook hier de afstand tot het Christendom een grote is. „Zijn „filosofisch geloof” heeft ongetwijfeld deel aan het christelijk geloof. Door zijn werken gaat als het ware een trek naar het Evangelie toe. Maar hij bereikt het niet; de eigenlijke boodschap van het Evangelie blijft hem vreemd” (blz. 467). Ook al zijn enkele opmerkingen van de schrijver in dit verband niet geheel correct (bv. de opmerking dat de „psychologische realiteit” voldoende is voor het zijn van de chiffré) wij mogen de schrijver danken voor zijn rustige en zakelijke critiek op deze boeiende filosofie. Al met al mogen we zeggen, dat dit belangrijke boek door de nieuw toegevoegde hoofdstukken nog belangrijker geworden is.

Rolde.

J. S. W.

Encyclopaedisch handboek van het moderne denken, onder redactie van Dr W. Banning, Dr C. J. van der Klaauw, Dr H. A. Kramers, Dr H. J. Pos, Dr K. F. Proost en Dr J. B. Ubbink. - Van Loghum Slaterus N.V. Arnhem 1950. 831 blz. geb. f 26.50.

Een van de meest ontmoedigende ontdekkingen van ieder, die een academische opleiding ontvangt en meer dan een „vakman” wil worden, is deze, dat de wetenschap in onze tijd is verbrokkeld tot een veelheid van wetenschappen, die geen integratie meer vertonen en onafhankelijk van elkander hun eigen weg gaan. En toch moet hij die meer dan „vakman” worden wil, het contact met deze andere wetenschappen niet verliezen. Dit geldt in het algemeen, voor de psycholoog en voor de socioloog enz. maar meer dan voor een ander geldt dit voor de theoloog: wie ernstig met de

theologie bezig is komt onvermijdelijk vroeg of laat — en waarschijnlijk vroeg — terecht bij andere wetenschappen, bij de filosofie, de psychologie, de sociologie, de geschiedenis enz. om nog maar niet te spreken van physica en wiskunde. Wanneer de theologie het contact met onze cultuur niet verliezen wil, dan zal ze contact moeten houden met de verschillende wetenschappen. En nu mag het waar zijn, dat iemand een voortreffelijk predikant kan zijn zonder te weten van symbolische logica en quantummechanica — gelukkig is dat het geval — maar het wordt al minder gemakkelijk met de sociale wetenschappen enz. Tegelijk staan we echter voor het feit, dat gedurende de weinige studiejaren alle aandacht wordt opgevraagd door de theologische studie, terwijl daarna de gemeente alle aandacht en zeer veel van de tijd vraagt. Het is in deze situatie van grote betekenis, dat een nieuwe druk verschenen is van dit reeds lang bekende en gewaardeerde „Encyclopaedisch Handboek van het Moderne Denken”: want in dit handboek is het voor theologen mogelijk om een overzicht te krijgen over die wetenschappen, waarmee zij telkens en telkens in aanraking komen zonder zich daar grondig in te kunnen verdiepen. De korte en zakelijke, helder en goed geschreven artikelen van dit handboek zullen hem in deze vreemde wetenschappen een eerste wijziging kunnen geven en hem een overzicht kunnen verschaffen van wat daar gebeurt. Het is daarom een boek, dat aanwezig zou moeten zijn in de boekenkast van iedere pastorie — al was het alleen maar om al te grote vergissingen buiten het theologische hofje te voorkomen.

Rolde.

J. S. W.

Karl Jaspers: Vernunft und Widervernunft
in unserer Zeit. R. Piper & Co. Verlag, München 1950. 71S.

Dit boekje is een afdruck van drie „Vorlesungen” die Karl Jaspers in 1950 voor de Universiteit van Heidelberg gehouden heeft. Zij zijn gewijd aan de strijd, die de „Vernunft” in onze tijd te voeren heeft tegen de machten van ideologie en tyrannie.

Een voorwaarde voor ware filosofie is een wetenschap, die zijn grenzen kent en niet in een overschrijding van zijn grenzen de mogelijkheid van ware „erhellende” filosofie ontkent. Een van de oude themata van het denken van Jaspers — de onderscheiding van wetenschap en filosofie (vgl. reeds „Philosophie” Bd. I en „Philosophie und Wissenschaft”) wordt hier nog eens weer aan de orde gesteld in de eerste „Vorlesung”. Wat echte kritische wetenschap is wordt getoond tegen de achtergrond van een kritische analyse van de „vermeintliche Wissenschaft” van Marx en Freud.

De tweede „Vorlesung” is gewijd aan een „erhellende” beschrijving van de „Vernunft” die de overwinning is op de verstarring in dogmata („wetenschappelijke” en religieuze), maar die tegelijk een einde maakt aan sofistische willekeur en „Rausch”. De „Vernunft” is het zoeken van de eenheid boven alle vereindigende scheidingen tussen mens en mens, is openheid zonder grenzen, zoekt de harmonie van alles met alles zonder zich in een voortijdige harmonie vast te leggen, is de wil tot „Kommunikation” en de innerlijke gebondenheid aan de Transcendentie in de „Geschichtlichkeit” van de existentie. Maar het beslissende is: „Vernunft ist nicht da von Natur (nicht Dasein) sondern wirklich nur durch Entschluss” (S. 41) — en zo is de filosofie ten slotte in zijn geheel ethiek, oproep tot deze „Entschluss”.

De derde „Vorlesung” toont ons „Die Vernunft im Kampf”, nml. in de strijd tegen de machten, die de „Vernunft” weigeren en de waarheid niet willen, tegen de machten van willekeur en fanatisme, Nihilisme en ideologie, die zich terugtrekken in de schemerige geheimzinnigheid van het absurde, in de „Zauberei” van de charismatischen leider enz. „Der Gegner steckt in uns allen. Wir haben mit uns selbst zu tun wenn wir ihn bekämpfen” (S. 59). Het is ten slotte het gelovige vertrouwen in de Transcendentie, dat aan de werkelijke existentie de moed geeft om te blijven zoeken naar de waarheid in de „Kommunikation”. De „Vernunft” is „wie die Bauern am Vesuv, die unter der ständigen Drohung der Lava ihre herrlichen Früchte zur Reife bringen” (S. 64).

Vergeleken met de vroegere werken van Karl Jaspers wordt in dit boekje geen nieuw woord gezegd. Wie reeds verschillende werken van Karl Jaspers gelezen heeft, zal hier dus eigenlijk niets vinden. Als een inleiding in het denken van Jaspers kan dit boekje echter zeker goede diensten bewijzen, daar de hoofdthema's van dit denken hier goed en helder ontwikkeld worden.

Rolde.

J. S. W.

De afleveringen 3 en 4 van het voortreffelijke „Svensk Teologisk Kvartalskrift” zijn geworden tot een „Festschrift” voor de grote Zweedse theoloog Anders Nygren, Bisschop van Lund, een van de meest op de voorgrond tredende Lutherse theologen van onze tijd, een van de leidende mannen in de oecumenische beweging sedert Edinburgh, schrijver onder meer van het klassieke „Eros och Agape” enz. ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag op 15-11-1950.

Deze bundel theologische opstellen begint met een korte schets van het levenswerk van Anders Nygren door de redacteur Ragnar Bring. — Op O.T.isch terrein bewegen zich de opstellen van G. Gerleman over de vertaling van het boek der Spreuken in de LXX (blz. 222—232) en van Joh. Lindholm over Dt. Jes. volgens de enige tijd geleden bij de Dode Zee gevonden zeer oude hss. van het boek Jes. (blz. 302—314): de schrijver geeft een uitvoerig overzicht over de verschillen tussen deze hss. (DSIa) en de Mas. tekst. — Op N.T.isch terrein vinden we artikelen van Olof Linton: *Hebreevbrevet och den historiske Jesus*, een interessante studie over Hb. 5 : 7 (blz. 335—345) en van Knut Lindmark over de achtergrond en de ontwikkeling van de Messiasvoorstelling en de eschatologie van het N.T. (blz. 346—368), een merkwaardig artikel, dat de achtergrond van de N.T.ische „Messiasastrologie” zoekt in Iran en India. — De dogmengeschiedenis is aanwezig in een artikel van Herbert Olsson over de natuurlijke godskennis volgens het laat-Middeleeuws nominalisme (Ockam) met een zeer verhelderende afgrenzing van het nominalisme en het op de „*analogia entis*” gegronde Thomistische realisme. — Een interessant beeld van een stuk Zweedse kerkgeschiedenis uit de tijd van de Reformatie met zijn woelingen en verwarring geeft Hilding Pleyel in een opstel over een herderlijk schrijven gezonden aan de gemeenten in Småland in de tijd van de Reformatie. — De geschiedenis van de liturgie wordt behandeld in artikelen van Carl-Martin Edsman: *Offer och Mäsoffer*, waarin gezocht wordt naar de liturgische betekenis van het „*Handkläd*” (*manutergium*) en tegelijk de achtergrond van merkwaardige gebruiken als de „*Dukpenningar*” gepeild wordt, en van Sven Kjöllnerström over het Kruisteken en de elevatie in de „*evangelische*” Zweedse traditie. — Het merendeel van deze artikelen ligt op systematisch terrein, vooral op theologisch-ethisch terrein. Wij volstaan met het noemen van de meest belangrijke van deze artikelen. Steunende op de analyses van Anders Nygren in zijn „*Eros och Agape*” schrijft Folke Holmström een mooi artikel over *Eros och Agape inom Sexualmoralen* waarin misschien wat te veel „grote woorden” voorkomen (een gevaar dat iedere schrijver over dit thema bedreigt!) maar dat op grond van de Bijbelse anthropologie op duidelijke wijze onderscheidt tussen het „*ascetische*” laat-antieke denken en het Christelijke denken in deze materie. Een van de mooiste opstellen van deze bundel is dat van Erland Ehnmark: *Hellighet och rätt* (Heiligheid en Recht): Uitgaande van de beroemde vraag van de Platonische dialoog Eutyphro: „Is het heilige heilig, omdat de goden het beminnen, of beminnen de goden het heilige, omdat het heilig is?” wordt hier de verhouding van recht en heiligheid onderzocht, en tegelijk een analyse gegeven van de verhouding van het antieke denken (waar de nadruk valt op het recht, de Dikè, de Moira enz. als eeuwige kosmische orde) en het Bijbelse denken, waar de nadruk valt op de heiligheid van God, waar „het recht recht is, omdat God het wil” (Job). Enkele minder belangrijke opstellen latende rusten noemen we nog de artikelen van Sigfrid von Engeström over de „*waarheid*” van de ethische voorstellingen, van Ruben Josefson over „*Grundproblemet i Reinhold Niebuhrs sociala etik*” (de verhouding van liefde en gerechtigheid, de Liefde als het transcendente en „*critische*” Telos van de gerechtigheid), het interessante opstel van Gustaf Wingren over de Duitse theoloog Gerhard Ebeling en ten slotte het prachtige opstel van Hjalmar Lindroth over de ecclesiologie in verband met de Bijbelse „*chronologie*” waarin rijkelijk wordt gebruik gemaakt van de analyses van O. Cullmann: „*Christus und die Zeit*”. Al met al is dit een voortreffelijke bundel die een goed beeld geeft van de grote betekenis van de Zweedse theologie.

Rolde.

J. S. W.

C. D. Saal, *Hoe leeft en denkt onze Jeugd, met een inl. van Prof. Dr W. Banning*, 1950 Boekencentrum N.V., Den Haag, 212 blz., prijs f 6.90.

Door het Sociologisch Instituut van „Kerk en Wereld” is de eerste grotere wetenschappelijke publicatie gegeven van de hand van de hoofdassistent C. D. Saal. Het werk bevat de resultaten van een in 1946—1947 gehouden enquête onder de jeugd, waarin de volgende onderwerpen ter sprake worden gebracht: Jeugd en Godsdienst, Jeugd en Sexuele Moraal, Gezinsleven, Arbeid en Studie, Jeugd en Politiek, Jeugd en Militairisme, Jeugd en Alcohol. De leeftijdsgrenzen van de jeugd zijn gesteld van 18—25 jaar.

Als grondslag voor de indeling van het enquête-materiaal zijn de vraagpunten over opleiding en beroep gekozen, waardoor de schrijver tot een indeling van 7 groepen komt: 1. Studerende jeugd; 2. Nieuwe middenstand; 3. Jeugd in agrarisch bedrijf; 4. Oude middenstand; 5. Geschoolde arbeiders; 6. Ongeschoolde arbeiders; 7. Vrouwelijke jeugd in huishoudelijke werkring. Daarnaast is bij de meeste onderwerpen ook een indeling gemaakt naar kerkelijke gezindte en in het hoofdstuk „Jeugd en Sexuele moraal” nog een indeling in leeftijdsklassen.

Opvallend is, dat het hoogste percentage antwoorden (58%) is binnengekomen uit de beroepsgroepen 1 en 2, terwijl bij de verspreiding der formulieren hoofdzakelijk de aandacht is gericht geweest op de beroepsgroepen 3 tot 7. Deze zeer ongelijke frequentie in de beantwoording doet afbreuk aan de representativiteit van dit onderzoek. Trouwens dit is een bezwaar van de gehele enquête, zoals doorgaans bij een zo algemeen opgezet onderzoek. De schrijver waarschuwt in zijn methodologische verantwoording er dan ook terecht voor om de jeugdenquête in geen geval als representatief voor de Nederlandse jeugd te beschouwen.

Jammer is het ook, dat verschillende vragen der enquête, die reeds in 1946—47 werd gehouden en pas in 1950 is gepubliceerd („doordat wij op het Sociologisch Instituut van „Kerk en Wereld” door ander noodzakelijk werk in beslag werden genomen”, schrijft Prof. Banning in de inleiding) thans niet meer actueel zijn. Ik denk vooral aan het hoofdstuk „Jeugd en Politiek”.

Ondanks deze bezwaren, die voor het merendeel nauwelijks of niet te onder-
vangen zijn, boeit deze studie. Al zijn de antwoorden in het algemeen niet verrassend, toch kan men, mits men de conclusies met voorzichtigheid hanteert, een interessant én ontdekkend beeld krijgen van wat er omging in de jeugd kort na de tweede wereld-
oorlog.

De titel doet meer vermoeden dan het boek geeft. „Hoe denkt onze Jeugd” zou meer verantwoord zijn. Immers, wat de schrijver opmerkt voor het hoofdstuk „Jeugd en Sexuele Moraal”: „Het jeugdrapport handelt dus over de moraal en niet over de moraliteit” (pag. 56), geldt voor de gehele enquête.

Toch sluit ik me gaarne aan bij de verwachting van de schrijver: „Deze ontmoeting kan een bijdrage zijn tot een beter wederzijds begrip van jongere en oudere generatie en heeft als zodanig tot een ieder van ons iets te zeggen”. (pag. 47)

A. V.

Dr G. Brillenburg Wurth: *De Beking als evangelisatieprobleem*, Uitg. J. H. Kok, Kampen, 125 blz. Prijs f 2.95.

De opzet van de schrijver met dit boek is „een poging te wagen tot ontwikkeling van een gereformeerde leer der beking voor de evangelisatie”. Inderdaad is theoretische bezinning op de vragen, die zich voordoen op het gebied der evangelistiek noodzakelijk, nu het praktische evangelisatie-werk steeds meer uitgroeit. Daarom voorziet het resultaat van deze „poging” in een behoefte.

De auteur behandelt niet alleen de beking in de gereformeerde evangelisatie, maar gaat ook na de plaats der beking in het rooms-katholiek en methodistische evangelisatiewerk. Interessant vooral is het hoofdstuk: „Kunnen we ten aanzien van de beking iets leren van de godsdienstpsychologie?”, waarin werken en onderzoekingen van James en Starbuck worden weergegeven, zij het slechts in korte trekken.

Gezien het bestek van dit werk worden niet alle aangeroerde problemen breedvoerig besproken. De schrijver voert ook niet de pretentie een dogmatiek te geven. Het is een verdienste te noemen, dat in dit boek niet slechts antithetisch over de verschillende standpunten wordt gesproken.

De Kamper hoogleraar doet een oproep uitgaan tot ieder gelovige én tot de kerk. Want „een kerk, die niet evangeliseert, loopt wat haar levensstijl aangaat, gevaar te verstarren. Maar een kerk, waarin door trouwe evangelisatie nieuw bloed inkomt, zal als vanzelf mee daardoor een steeds zich verjongende en reformerende kerk blijven”. (bl. 121)

Moge dit werk van Prof. Wurth een brede lezerskring vinden.

A. V.

P. Victoricus van der Luur O. F. M. De rijkdom van de aflaat. (S. Franciscus Drukkerij, Mechelen, 1950).

Zoals al uit de titel kan blijken, is dit boekje een bijkans lyrisch pleidooi voor de aflaat. Of er, na Van Groessens „Leer en praktijk der aflaten” behoefte was aan dit werkje, is de vraag. Nieuwe gezichtspunten geeft het niet, noch neemt het onze evangelische bezwaren tegen dit „heilig kapitalisme” weg. Voor vele Rooms-Katholieken zelf zal het zeker zijn nut hebben; wij staan alleen maar versted over deze verduistering v/h in Christus geschonken heil. Wat men ginds rijkdom noemt, betekent voor ons een onbarmhartig, uitzichtloos streven naar gerechtigheid uit de werken, waardoor de gescheurde van Christus' kerkodeloos bestendig wordt. Wij wilden wel, met het oog daarop, om een lief ding, dat wij dit konden geloven. Maar vreemd blijven ons de onderscheiding tussen de „dagelijkse zonde”, die „geen volslagen opstand tegen God is”, en de „doodzonde”; het meten van „heiligheid in kwantiteiten”; het spreken over „de vernieuwing v/h H. Kruisoffer”. Wat de Reformatoren over deze dingen hebben gezegd, blijft volledig van kracht. Men leze bijv. wat Calvin over de aflaat heeft gezegd in Inst. III, 5.

Het boekje is eenvoudig, helder geschreven. Enkele kleinigheden: het is honderden, duizenden (blz. 24, 33); op blz. 45 staat „heeft” i.p.v. heeft. En waarom toch altijd dat woordje „act” (blz. 47)?

A'dam.

J. P. JACOBSZON.

Joh. Hidding: Heuvings haardstee. Roman uit het oude Drente. Illustraties van Anton Pieck. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 239 blz. geb. f 4.90.

Een niet onaardig verhaal met de bekende themata, die bij de gewone „streekroman” horen. Aardig is het boek vooral, omdat het aan het verhaal een kleurrijke entourage gegeven heeft in de vorm van beschrijvingen van oude Drentse volksgebruiken. Kennelijk is het den schrijver niet gemakkelijk gevallen zijn boek „vol” te krijgen: tegen het einde wordt het lezen vermoeiend. Het deed mij goed onder de prachtige tekeningen van Anton Pieck ook de molen en de Kerk van Rolde (aanleiding: de beroemde Rolder markt!) aan te treffen. Kortom: dit boek is zeker niet minder dan de gemiddelde streekroman.

Rolde.

J. S. W.

Dr H. Th. Chabot: Verwantschap, Stand en Sexe in Zuid-Celebes. Uitg. Wolters. Groningen, 1950. Prijs f 8.90.

Het is merkwaardig hoe weinig wij van de Makassarse cultuur weten, ondanks het feit, dat de aanraking tussen Nederlanders en Makassaren toch reeds van zeer oude datum is en vrij intensief. Het is daarom, dat Chabots studie in een behoefte voorziet. Het is een adatrechtelijke studie, maar het zijn niet enkel juridische aangelegenheden, die worden behandeld. De auteur heeft de samenleving, die hij beschrijft, en dat is die van Goa, voor ons willen doen leven en al lezende wordt men telkens weer getroffen door de schildering van de Makassarse mens en zijn gedragingen. Vanuit wetenschappelijk ethnologisch en adatrechtelijk standpunt stelt het boek nog al eens te leur. Er is dan het bezwaar, dat de schrijver niet boven het schetsmatige is uitgekomen. Zeer duidelijk blijkt dit uit hetgeen hij over de verwantschapsterminologie te vertellen heeft, waarbij hij volstaat met een lijstje van verwantschapstermen en het vrijwel geheel aan de lezer overlaat deze in het schema van de verwantschapsterminologie te plaatsen. Dit schema staat, tekenend voor de weinige belangstelling die de auteur voor het onderwerp heeft, op een geheel

andere bladzijde en verwerkt bij lange na niet het aantal verwanten, in het lijstje van termen genoemd.

De lezers van *Vox Theologica* zal nu dit „uitplussen” van de verwanten weinig belang inboezemen. Zij zullen in het werk van Chabot echter wel een uitstekend middel vinden om een maatschappij te beleven die zo geheel anders is als de onze.

H. TH. FISCHER.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Prof. Dr G. Ch. Aalders: De huidige stand der Oud-Testamentische wetenschap. J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 20 blz. ing. f 0.75.
- Hans Asmussen: Warum noch lutherische Kirche? Evangelisches Verlagswerk G.m.b.H., Stuttgart 1949. 360 S. Geb. DM. 12.50.
- Dr Fritz Bammel: Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950. 199 S. Halbl. DM. 19.—.
- Dr A. van Biemen: De zedelijke waardering van de arbeid in het industrialisme. Bijdrage tot een sociale ethiek naar Christelijk besef. Van Gorcum en Comp N.V., Assen 1950. 347 blz. ing. f 6.50, geb. f 7.90.
- Thijs Booy: Kerk en Jeugd. W. ten Have N.V. Amsterdam z.j. 189 blz. geb. f 5.90
- F. M. Braun O.P.: Jesus, de Godmens. Een geschiedkundige onderzoek. Vertaald door P. J. Cools O.P. Uitgeverij „Helmond”, Helmond z.j. (1951). 219 blz. geb.
- Dr G. Brillenburg Wurth: Het Christelijk leven in huwelijk en huisgezin. J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 306 blz. geb. f 7.90.
- Rudolf Bultmann: Das Johannes-Evangelium. 11. durchges. Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1950. XII, 567 S. Mit einem Ergänzungsheft von 48 S. Göttingen 1950. DM. 31.50.
- John Bunyan: De Christen- en Christinnereis. Vertaald door A. G. Barkey Wolf V. D. M. Illustraties van J. H. Isings. Zesde druk. N.V. W. D. Meinema, Delft z.j., 304 blz. geb.
- Dr. Martin Dibelius: Paulus. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und zu Ende geführt von Dr. Werner Georg Kümmel. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1951. 155 S. Brosch. DM. 2.40 (Sammlung Götschen Band 1160).
- Mr I. A. Diepenhorst: Hoe bereiken wij de communisten met het Evangelie? J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 48 blz. ing. f 1.25.
- Helmut Echter Nach: Der Kommende. Die Offenbarung Johannes für die Gegenwart ausgelegt. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950. 186 S. Ganzl. D.M. 10.—.
- Dr P. H. Esser: Karakterkennis en neurosenleer. Deel I. J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 185 blz. geb. f 6.90.
- Paul Feldkeller: Das unpersönliche Denken. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1949. 416 S. Ganzl. DM. 12.—.
- Erich Frank: Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit. Ernst Klett Verlag, Stuttgart o. J., 237 S. Ganzl. DM. 9.50.
- Karl Fritz: Die Stimme der Ostkirche. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1950. 175 S. Ganzl. DM. 7.20.
- Bo Giertz: Die grosse Lüge und die grosse Wahrheit. Fünfzehn Kapitel über christliche Grundwahrheiten. 2. Aufl. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1950. 219 S. Kart. DM. 5.20 Halbl. DM. 6.80.
- Ludwig Giesz: Nietzsche. Existentialismus und Wille zur Macht. Deutsche Verlags-Anstalt. Stuttgart 1950. 184 S.
- Dr W. H. Gispen: Het Boek Leviticus (Commentaar op het O.T. onder redactie van Prof. Dr G. Ch. Aalders, Prof. Dr W. H. Gispen en Prof. Dr J. Ridderbos). J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 403 blz.
- Jaarboek 1950 van het werkgemeenschap van Katholieke theologen in Nederland. Voordrachten en gedachtenwissingen. N.V. Gooi & Sticht. Hilversum 1950. 254 blz. ing. f 6.90.
- Ant. Johannes: Kleine Kroniek der Kerk. Delftsche Uitgevers Maatschappij, Delft z.j., 168 blz. ing.

- Walter Koehler: Dogmengeschiede als Geschiede des christlichen Selbstbewustzseins. II: Das Zeitalter der Reformation. Max Niehans Verlag A.G. Zürich 1951. Importeur Meulenhoff & Co N.V. Amsterdam. 523 S. geb. f 25.45.
- Walther von Loewenich: Menschsein und Christsein bei Augustin - Luther - Burckhardt. C. Bertelsmann Verlag - Gütersloh 1948. 129 S. Ganzl. DM. 4.—.
- Ernst Lohmeyer: Das Vater-Unser. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen o.J. 216 S.
- Martin Luther: Vom unfreien Willen. Nach dem Urtext neu verdeutscht von Otto Schumacher. Göttingen o.J. 228 S.
- Armin Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland 1918—1932. Grundriss ihrer Weltanschauungen. Friedrich Vorwerk Verlag. Stuttgart 1950. 288 S. Brosch. DM. 10.20.
- Musica Sacra. Tijdschrift voor Kerkmuziek. Afl. Febr. 1951.
- Albrecht Oepke: Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. C. Bertelsmann Verlag — Gütersloh 1950. 523 S.
- Ds J. Overduin: Profetische vergezichten. J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 291 blz. geb. f 6,90.
- Heinrich Schlier: Der Brief an die Galater übersetzt und erklärt. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1949. 12 + 212 S. Brosch. DM. 13.30. Halbl. DM. 16.50.
- Hans J. Schoeps: Gottheit und Menschheit. Die groszen Religionsstifter und ihre Lehren. Steingrüben-Verlag. Stuttgart 1950. 196 S. Ganzl. DM. 8.20.
- Hermann Schuster: Das Werden der Kirche. Eine Geschiede der Kirche auf deutschem Boden. Verlag Alfred Töpelmann. Berlin 1950. 569 S. Ganzl. DM. 18.—.
- Dr F. Sierksma: Freud, Jung en de religie. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1951. 256 blz. ing. f 5,50, geb. f 6,90.
- Georg Simmel: Hauptprobleme der Philosophie. Siebente unveränderte Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1950. 177 S. Brosch. DM. 2.40 (Sammlung Götschen Band 500).
- Dr A. Sizoo: Geschiedenis der Oud-Christelijke Latijnse letterkunde. De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1951. 239 blz. geb. f 3,90 (V.U.B.).
- Wilhelm Stapel: Luthers Lieder und Gedichte. Evangelisches Verlagswerk G.m.b.H., Stuttgart 1950. 248 S. Geb. DM. 9.80.
- Theologische Zeitschrift, 7. Jahrg. Heft 1. Jan.-Febr. 1951. Verlag Friedrich Reinhardt AG. Basel.
- Ds G. R. Visser: Contact met de Kerk. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 240 blz. geb. f 6,90.
- Dr D. H. Th. Vollenhoven: Geschiedenis der Wijsbegeerte. I: Inleiding en geschiedenis der Grieksche wijsbegeerte voor Platoon en Aristoteles. T. Wever N.V. Franeker 1950. 621 S. geb. f 25.—.
- Alfred Weber: Kulturgeschiede als Kultursoziologie. 2. erweiterte Aufl. R. Piper & Co. Verlag. München 1950. 479 S. Kart. DM. 13.50, Ganzl. DM. 17.50.
- Lambert Zielhuis: Het offermaal in het heidendom en in de Heilige Schrift (with a summary in English). T. Wever, Franeker 1951.

Vraag- en aanbodrubriek.

AANGEBODEN

door A. de Groot, Boulevard Heuvelink 173, Arnhem:

- E. Hirsch. Geschiede der neuern evang. Theologie, I, 1949, en afl. 6 en 7, geheel nieuw, ongebruikt f 23.—; ten vervolge bij Wever, Franeker, tegen oorspr. in-takenprijs f 3.70 per afl.

In één blad!

DEMOCRATIE

behandeld door Dr Th. W. van Veen (Adj. Hoofdred. „Het Vrije Volk”)
Mr A. Th. Mertens (Redactiesecretaris „De Linie”)
F. Schoonenberg (Hoofdredacteur „De Waarheid”)
H. A. Korthals, oec. drs (Lid 2de Kamer St.-Generaal)
Prof. Mr I. A. Diepenhorst (Hoogleraar aan de V.U.)

In één blad, in:

de brief

voor jongeren

MAANDELIJKS SCHRIJVEN VAN DE ALGEMENE MAATSCHAPPIJ
VOOR JONGEREN

Bovendien in het Maartnummer:

S. A. Heijn - EMIGRATIE II

F. O. van Gennep - HET RUSSISCH ISOLEMENT

EEN ABONNEMENT OP DIT FRISSE MAANDBLAD KOST SLECHTS

f 5.— per jaar (voor scholieren M.O. f 3.50,
voor studenten f 4.—, losse nummers f 0.50).

Bestelt vandaag nog dit nummer of beter nog, geeft U op als abonné
bij de A.M.V.J., Leidsebosje, Amsterdam of bij de afd. boekhandel van

VAN GORCUM & COMP. N.V.

Aan den Brink - Assen

Zojuist verscheen

DE PERSOON

*Over de grondslagen van het
personalistisch denken*

door

Dr A. DE WILDE

(Van Gorcum's Theologische Bibliotheek Nr XX)

In de diepere lagen van het leven van onze tijd is een steeds meer bewust wordende honger naar een integraal menselijk bestaan, dat zowel eigenheid en vrijheid, als echte gemeenschap en levende betrokkenheid op een heilige laatste werkelijkheid in zich sluit. In allerlei „bewegingen” uit zich deze behoefte. De z.g. personalistische beweging, waarin het begrip „persoon” centraal staat, is er een van.

Dit werk geeft een bezinning op de grondslagen van het personalistisch denken en onderzoekt de geldigheid en de betekenis van het persoonsbegrip. Als zodanig is het een novum in de Nederlandse litteratuur. Waar de buitenlandse werken op dit gebied alle een eenzijdige belangstelling voor de litteratuur van het eigen land vertonen, is deze samenvatting, waarin zowel de oudere als de moderne auteurs de revue passeren, van opmerkelijk belang.

Ing. / 5.50,

geb. / 6.90

Verkrijgbaar bij de boekhandel of bij

VAN GORCUM & COMP. N.V.
UITGEVERS - ASSEN

Aankomst
van GORCUM & COMP.

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. T. NIELSEN (A'dam S.U.) Hoofdred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — J. SPERNA WEILAND (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS
(A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:
J. SPERNA WEILAND, Asserstraat 5, ROLDE (Dr.)

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50* BUITENLAND / 3.85*

21e JAAR Nr 5



MEI 1951

INHOUD

	Blz.
M. H. BOLKESTEIN, Theologische studie in Indonesië.	129
R. BAKKER, Hoe denkt Augustinus over de Staat?	135
Dr J. H. VAN DEN BERG, Psychologische litteratuur voor de Pastor	144
Boekbesprekingen	151
Ingekomen boeken en tijdschriften	159
Vraag en aanbod	160

KONINKLIJKE DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ VAN GORCUM & COMP., ASSEN



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zojuist verschenen:

Dr G. J. HELD, Hoogleraar te Djakarta

Magie, Hekserij en Toverij

Gebonden . . . f 6.50

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

DE BIJBEL VANDAAG

door

Dr J. L. KLINK, Rem. predikante te Den Haag

„De Haagse Remonstrantse predikante geeft hier als een tweede theologische Anne H. Mulder met grote artisticeit en vlotheid een, als ik het zo noemen mag, oecumenische visie op de Bijbel, waardoor het een buitengewoon prettig en indringend boek geworden is, dat we gaarne in vele handen wensen”.

Stemmen

Ingen. f 3.25; geb. f 4.50.

Het boek bestaat uit drie gedeelten, die tevens afzonderlijk (gespireerd) verkrijgbaar zijn à f 1.25. Voor cursussen bij 20 exemplaren à f 1.—.

Aflevering a): Wat is de Bijbel. Een karakteristiek van de Bijbel

Aflevering b): In den beginne. Een visie op de Bijbel

Aflevering c): Als vrome Christen leven. Kerngedachte van het Nieuwe Testament

In de boekhandel verkrijgbaar.

N.V. UITGEVERSMAAATSCHAPPIJ

„DE TIJDSTROOM” - LOCHEM

Dr F. Sierksma

FREUD, JUNG en de RELIGIE

Dit werk verscheen kortgeleden als deel XIX in „Van Gorcum's Theologische Bibliotheek”.

In dit boek zoekt Fokke Sierksma, de bekende essayist naar het verband tussen de religie en het onbewuste.

f 5.50, geb. f 6.90

Bestelt het bij Uw boekhandelaar of bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Theologische studie in Indonesië

In de laatste jaren heeft de Ver. van Studenten in de Theologische Faculteiten in Nederland herhaalde malen en op verschillende wijzen van haar belangstelling voor de studenten van de Hogere Theologische school te Djakarta blijk gegeven. Ik acht het thans mijn plicht en een teken van dankbaarheid, in haar blad iets te schrijven over de theologische studie in Indonesië. Het is mijn ondervinding, dat slechts weinigen onder de Nederlandse theologische studenten zich een voorstelling van de theologische studie in Indonesië kunnen maken, mede door het feit dat slechts weinig litteratuur daarover beschikbaar is.

Het vraagstuk van de vorming van predikanten in de jonge kerken is overal ter wereld brandend. In de laatste tientallen jaren zijn de jonge kerken tot zelfstandigheid gekomen. Het tijdperk van de voorgedij der zending is voorbij. Overal staan gemeenten rondom de prediking van het Woord en de Sacramenten geschaard, in kerkelijk verband bijeenbehorend en bereid, zelf de verantwoordelijkheid voor eigen kerkelijk leven te dragen. Naast — en niet onder — de oudere kerken wensen zij hun weg te gaan. Daartoe moeten zij in het bezit zijn van ambtsdragers, die tegen hun taak zijn opgewassen en in staat zijn, leiding te geven aan het kerkelijke leven. De zending, die, met een behoorlijke opleiding toegerust, in het verleden leiding gaf, kan en mag dat niet langer doen, hij kan als adviseur de jonge kerken terzijde staan, maar de verantwoordelijkheid voor het kerkelijke leven komt bij deze kerken zelf te liggen.

Deze grote verschuiving, die zich in alle jonge kerken voltrokken heeft in de laatste jaren, plaatst het vraagstuk van de opleiding van predikanten uit deze kerken zelf in het middelpunt van de belangstelling. Het is voor deze kerken een levensnoodzakelijkheid, goed opgeleide krachten te bezitten, die de zelfstandigheid waar kunnen maken. Deze ambtsdragers moeten door hun opleiding gelijkwaardig gemaakt worden aan de vroegere zendelingen, om de leiding geheel te kunnen overnemen. In veel gevallen kan de oude, bestaande opleiding niet geheel voldoen aan de eisen, die de nieuwe tijd stelt. Voor een deel was de oude opleiding ingesteld op de vorming van minder ontwikkelde krachten. Het peil van de verschillende opleidingsinstellingen liep sterk uiteen. Predikanten met een aan de Europese opleiding gelijkwaardige training kwamen nauwelijks voor.

In de gehele wereld vragen de jonge kerken een nieuwbouw van de opleiding in verband met de behoeften dezer kerken. Op de grote internationale Zendingsconferentie te Tambaram (1938) werd een overzicht gegeven over de bestaande opleidingsscholen op de verschillende terreinen. Het resultaat van de besprekingen was, dat men uitsprak: „Almost all the younger churches are dissatisfied with the present system of training for the ministry and with its results From every field has come the conviction, that a highly trained ministry is necessary for the well-being of the church”¹⁾. Tot dezelfde conclusie komt C. W. Ranson in een studie over India: „It is impossible to evade the conclusion, that the

¹⁾ Tambaram Series, Vol. IV, The Life of the Church, 1939, 201.

education of the ordained ministry represents one of the weakest points in the whole Christian enterprise in India, and that its presents defects are primarily the results of a long period of hesitant policy and haphazard practice regarding ministerial recruitment and training”¹⁾).

En hij schrijft voorts: „The number of men in the ordained ministry, who are possessed of the ability, education and character, which are essential to first-rate leadership, is far smaller than it ought to be and less than the general level of attainment in the Christian community might lead us to expect. It is certainly smaller than the present and future needs of the church require. No policy of devolution can succeed unless there is a sufficient number of men of the right quality and capacity to work it. Professional competence and strength of character will not suddenly be conferred on untrained and inexperienced men by hastily emergency resolutions! Only a long-range and thorough policy of recruitment and training and the deliberate reaction of opportunities for the exercise of responsibility and initiative by men of potential capacity will give to the church the ministry which it needs”²⁾).

Tenslotte: op de vergadering van het Committee van de International Missionary Council, te Whitby in 1947 gehouden, werd uitgesproken: „As soon as the new church is well and firmly rooted in Christ, leadership must pass from the hands of the missionary to those of leaders in the local Christian community. The future of the Younger Churches depends very largely on the quality of this local leadership. It has to be recognized with regret that, in many churches, the leadership available today, is not adequate to meet the demands of a perplexing and tragic situation”³⁾).

Wanneer wij voor Indonesië heel in het kort deze dingen nagaan, moeten we deze klachten herhalen. Pas in de laatste tientallen jaren heeft men voldoende aandacht aan de vorming van een groep volwaardig opgeleide ambtsdragers gewijd. In het verleden kwam het slechts tot enkele pogingen, die in de goede richting wezen, doch om allerlei redenen spoedig mislukten. Het gaat mij nu niet om de geschiedenis van de opleiding van Nederlandse krachten voor het zendingswerk (ook dat is een veelbewogen geschiedenis, die voert van het Seminarie van Walleus tot de huidige Zendingshogeschool), het gaat mij om de pogingen, die zijn aangewend om te komen tot de opleiding van wat men toen noemde de „inlanders” of „inheemsen” voor het kerkelijke ambt in zijn volle omvang. Voor zover ik kan nagaan, is de eerste poging binnen het gebied van de Oost-Indische Compagnie gewaagd op Ceylon, het seminarie te Naloer in Jaffanaptam. Dit seminarie is een eerste proeve van opleiding van voorgangers, die afkomstig waren uit de christengemeenten aldaar, de Malabaren. De naam van de regeringscommissaris Jhr. H. A. van Rheede tot Drakensteyn mag in dit verband met ere worden genoemd. Het seminarie werkte van 1690 tot 1704. Stellig vertegenwoordigt dit seminarie een waardevolle poging, maar het was zijn tijd ver vooruit. Na een geschiedenis van vele moeilijkheden en teleurstellingen werd het weer gesloten. Veel heeft het niet tot stand kunnen brengen.

Een andere poging valt te zien in het seminarie te Colombo, dat be-

¹⁾ C. W. Ranson, *The Christian Minister in India*, 1946, 132.

²⁾ C. W. Ranson, *l.c.* 97 s.

³⁾ *The Witness of a Revolutionary Church*, 1947, 26.

stemd was voor Singalezen. Ook dit seminarie heeft maar kort gewerkt, van 1669 tot 1701, toen de eerste rector, Ds J. Ruël, stierf. Nadat in Nederland de gedeputeerden van de synode van Noord-Holland aandrang op de Heeren XVII hadden uitgeoefend, werd het seminarie in 1704 heropend. De studenten van het toen juist gesloten seminarie van Naloer vonden er onderdak. De bekende G.W. van Imhoff heeft in de latere jaren sterk ingegrepen in de doelstellingen van het seminarie, niet ten voordele daarvan. Hij wenste het in te richten als een vooropleiding voor de studie aan een Nederlandse Universiteit. Op deze wijze werden 11 predikanten afgeleverd, maar het seminarie heeft deze wijziging niet lang overleefd: in 1775 werd de opleiding stopgezet. Daarna werden slechts onderwijzers opgeleid, die dan later predikant werden.

Voor Batavia wenste van Imhoff een soortgelijk seminarie. In 1745 werd het geopend, doch het bleek al spoedig een jammerlijke mislukking te zijn. De eisen waren te hoog en de resultaten waren niet gunstig. Slechts 2 studenten konden aan een Nederlandse Universiteit afgeleverd worden, waarvan er maar één als predikant naar zijn land kon terugkeren. In 1775 werd de opleiding gesloten ¹⁾.

Het heeft jaren geduurd, eer opnieuw een poging werd gewaagd tot het opleiden van predikanten in de Indonesische wereld zelf. Ik moet hier vermelden het seminarie te Depok dat in 1878 werd geopend. Reeds in 1869 had Ds J. A. Schuurman plannen voor de vorming van inheemse voorgangers tot evangelie-dienaren onder hun eigen volk ontworpen. Zo ontstond het „Centraal Comité voor de oprichting en instandhouding van een seminarie nabij Batavia”. Doordat men de opleiding van predikanten en onderwijzers combineerde, bereikte men ook hier zijn doel niet. In 1926 werd het seminarie gesloten en de gelden kregen een andere bestemming ²⁾.

Leden zo verschillende pogingen schipbreuk, toch vond de opleiding van kerkelijke werkers op verschillende zendingsterreinen voortgang. Vele zendelingen vormden jonge mensen door lessen, die zij in eigen huis gaven. Ook werden in groter verband beknopte opleidingsscholen opgericht, waarvan er enkele bekend werden onder de naam van Stovils (School tot opleiding van Indisch Leraar). Te Ambon (1885), in de Minahassa (1886), voor Timor (1902) kwamen zulke Stovils tot stand. Bevonden zich de zo juist genoemde opleidingsscholen allen binnen het terrein van de „Indische Kerk”, ook daarbuiten werd aan de opleiding veel aandacht geschonken. Misschien kan men zeggen dat daarbuiten zelfs eerder en duidelijker het doel: de vorming van volledig bevoegde ambtsdragers naar voren kwam. Waren de afgestudeerden van de Stovils in het algemeen hulpkrachten van de uit het Westen afkomstige werkers, op de zendings-terreinen is men zich veel eerder bewust geworden van de noodzaak van de vorming van volledig bevoegde ambtsdragers. Mannen als Warneck, Schuurman, Kraemer, Bakker, Pos, Nortier en vele anderen hebben zich door woord en daad bijzonder verdienstelijk gemaakt op dit gebied.

Aan het initiatief van Dr H. Kraemer is het te danken, dat in 1934

¹⁾ Over deze opleidingen zie men: Dr C. W. Th. Baron van Boetelaer van Asperen en Dubbeldam, *De Protestantse Kerk in Nederlandsch-Indië*, 1947, waar naar verdere literatuur verwezen wordt.

²⁾ H. D. J. Boissevain, *De Zending in Oost en West*, I, 1934, 107 v.

te Buitenzorg de Hogere Theologische School werd geopend, welke school in 1936 naar Batavia verplaatst werd. Deze school had tot doel voor de kerken, die op weg waren naar zelfstandigheid, ambtsdragers te vormen op het hoogst mogelijke niveau. Het Centraal Comité, dat in Depok een seminarie had opgericht, stelde de rente van haar kapitaal voor deze nieuwe school beschikbaar. Daarmee was een belangrijke stap gezet op de weg naar de verhoging van het peil der theologische opleiding in Indonesië en daarmee indirect op de weg naar volle zelfstandigheid der kerken ¹⁾.

Zo wordt thans op vele plaatsen hard gewerkt aan de vorming van ambtsdragers van de jonge kerken in Indonesië. Nog steeds staan te weinig krachten deze kerken ter beschikking. Willen zij hun taak volledig vervullen, dan zullen zij meer krachten moeten inzetten. In iedere kerk zal in ieder geval een aantal afgestudeerden van de opleiding op het hoogste niveau werkzaam moeten zijn naast vele ambtsdragers, die afkomstig zijn van een school met „middelbaar” peil. Helaas verhinderen financiële redenen de kerken daartoe over te gaan.

Nadat wij een lengte-doorsnede door de geschiedenis der opleiding hebben gemaakt, volgt nu een dwarsdoorsnede door de bestaande vormen van opleiding. Indonesië kent n.l. een gelede opleiding, in drie typen. Dit komt overeen met het schema, dat op de conferentie van Tambaram werd voorgesteld voor de jonge kerken. In het reeds aangehaalde rapport werd geconcludeerd: „In most countries there is need for three types of theological training, which may or may not be given in distinct institutions. In institutional terms, this means: 1. Bible Schools for the training of full-time unordained workers in the Church; 2. Theological Schools for the training of the ordinary pastoral ministry; 3. Theological Colleges for more advanced training” ²⁾.

Bij dit schema heeft zich de theologische opleiding in Indonesië aangesloten. Op de Zendingsconferentie te Batavia (1946) kwam de vergadering tot de conclusie dat de bestaande opleidingsscholen behoorden gestandariseerd te worden op drie typen: „De goeroe-scholen; de pandita-scholen; de theologische Hogeschool” ³⁾. Hierin herkent men onmiddellijk de drie typen van Tambaram.

Deze indeling in drie typen heeft grote voordelen. Zij sluit aan bij de culturele situatie der jonge kerken. Het culturele peil van de jonge kerken is van dien aard, dat het dwaasheid zou zijn, voor al haar voorgangers een academische ontwikkeling te eisen. Middelbare scholen staan lang niet overal ter beschikking; in vele gebieden mag men al blij zijn met een school die men in Nederland een Mulo-school zou noemen. Voor het pastorale werk kunnen krachten worden ingezet, die geen academische opleiding hebben gehad. Bovendien zijn werkers met een uitgebreidere opleiding eenvoudig niet aanwezig! Ook bij het economische peil van de jonge kerken sluit de genoemde indeling het beste aan. Grote scholen op hoog peil zouden de financiële draagkracht der kerken verre te boven gaan en de salariëring van academisch opgeleide krachten zou een onmogelijke

¹⁾ De redevoering, die Dr H. Kraemer hield bij de opening der school, is nog altijd lezenswaard. Men kan haar vinden in De Opwekker, 79e jaarg., 1934, 446—456.

²⁾ Tambaram Series, l.c. 203 s.

³⁾ Zending in Indonesië, uitgeg. door J. C. Hoekendijk, 1946, 76.

opdracht voor de kerken worden. Dit alles maakt het mogelijk en noodzakelijk, het peil van de opleiding aan te passen aan de omstandigheden en te differentiëren.

Toch heeft het schema, dat thans toegepast wordt, zijn bezwaren. In de eerste plaats kan het de jonge kerken in de verleiding brengen, te menen, dat een grondige opleiding op hoog peil niet zo nodig zou zijn voor hen. Deze mening kan gemakkelijk post vatten, voornamelijk bij kerken op het platteland. Alsof de problemen, waarvoor de kerken daar gesteld zijn, minder ingrijpend en minder ingewikkeld van aard zouden zijn! Alsof het daar niet aankwam op het trekken van grote lijnen in de kerkelijke strategie, die theologisch verantwoord moeten zijn! Ranson zegt in zijn boek over India terecht: „the presumption that the needs and problems of an immature rural church are so simple and uncomplicated that they can safely be left to men of limited natural ability and very imperfect training, is not merely nonsense, it is perilous nonsense”¹⁾. In iedere jonge kerk dienen enkele werkers aanwezig te zijn, in het bezit van de hoogst mogelijk opleiding.

Een tweede moeilijkheid die uit het gebruik van een in drieën gelede opleiding volgen kan, is van andere aard. Heel gemakkelijk kan uit de verschillende opleiding der ambtsdragers een hiërarchie voortvloeien. Degenen, die een bredere opleiding genoten hebben, kunnen in de verleiding komen, zich boven anderen te plaatsen. De jonge kerken, die toch al de neiging tot hiërarchisch denken hebben, moeten aan deze verleiding het hoofd bieden. In de kerk en het ambt zijn allen broeders; zij, die een zwaardere opleiding genoten hebben, kunnen op andere plaatsen ingezet worden en op hun schouders kan een zwaardere verantwoordelijkheid gelegd worden, zonder dat daardoor een hiërarchische rangorde ontstaat. Het is één ambt, één dienst zonder hoger of lager. Het schema van Tambaram is dus bruikbaar, mits men open oog voor de gevaren heeft.

In de eerste plaats worden dan genoemd de *guru-scholen*. Dit is een zeer eenvoudige training, die slechts hulpkrachten oplevert. Het voornaamste deel van deze opleiding is bijbelstudie in zeer eenvoudige vorm. Toch neemt deze opleiding een zeer grote plaats in. Op deze wijze worden vele gemeente-voorgangers gevormd, die als ongeordende hulpkrachten naast de pandita werken. De pandita, die de bevoegdheid van de bediening van Woord en Sacrament heeft, heeft in het algemeen een zeer uitgebreid terrein te bewerken. Hij kan de verspreide gemeenten van zijn ressort slechts enkele malen per jaar bezoeken. De dagelijkse verzorging der gemeenten moet hij overlaten aan hulpkrachten. Deze mensen zijn meestal op de volksscholen als onderwijzers werkzaam (als guru) en verrichten in hun vrije tijd het werk van gemeente-voorganger (guru-djumat). Zo zijn zij voor de kerk goedkope krachten en kunnen ook kleine gemeenten enigmater verzorgd worden.

De bezwaren van zulk een verzorging zijn evident. Men kan van deze mensen geen brede blik verwachten. Toch hebben ze door trouwe arbeid in het verleden vaak veel opgebouwd. Wordt hen in hun gemeenten de bediening van het Woord toevertrouwd, de bediening der Sacramenten niet. Die blijft voorbehouden aan de pandita. Dat heeft grote bezwaren.

¹⁾ C. W. Ranson, l.c. 70.

In de eerste plaats wordt de pandita, die enkele malen de gemeenten van zijn ressort bezoekt, tot een soort sacramentsman. Overal waar hij komt, moet hij dopen en het Avondmaal bedienen. Een waas van bijzondere magische kracht omringt hem hierdoor. In de tweede plaats is het niet altijd ongevaarlijk, aan mensen met een geringe opleiding juist de bediening des Woords toe te vertrouwen. Door gebrek aan opleiding kunnen allerlei wonderlijke voorstellingen door hun prediking in de gemeente binnendringen. Het sacrament, dat hen niet toevertrouwd is, zou daarvoor juist veel minder gevaar opleveren!

Sommige dezer gemeente-guru's hebben zitting in de kerkeraad als ouderling, anderen zijn slechts hulpkracht van de kerkeraad. In het algemeen acht men hun opleiding niet voldoende voor de zelfstandige leiding van een gemeente; zij werken geheel onder toezicht van de pandita. Maar in kerken, waar weinig pandita's beschikbaar zijn, komt het voor, dat zelfs deze gemeente-guru's, die zich in de dienst hebben onderscheiden, tot het volle ambt worden toegelaten, en als pandita optreden.

Het aantal van deze lekekrachten, die in de kerk werkzaam zijn, is zeer groot. In een statistiek, die niet nauwkeurig en niet volledig is, wordt voor het jaar 1948 als totaal aantal voorgangers, die niet het recht van sacramentsbediening hebben, opgegeven ongeveer 3000, waarvan in de Batakse kerk alleen al 1000. Daartegenover staat een getal voorgangers, in het bezit van de bevoegdheid tot de bediening der sacramenten, van ongeveer 500. Hieruit blijkt, dat men deze krachten in hun betekenis niet gering mag schatten. Aan hun opleiding mag dus ook wel behoorlijk zorg besteed worden!

In de tweede plaats worden genoemd de *Pandita-scholen*. In de laatste tijd wordt aan deze vorm van opleiding veel aandacht besteed. Van deze scholen verwacht men de eigenlijke voorgangers der kerken. De opleiding duurt meestal 4 jaren. De eenvoudige bijbelkennis der guru-scholen wordt hier tot exegese. Voor dogmatiek en ethiek wordt een bredere plaats ingeruimd. De kerkgeschiedenis wordt in hoofdlijnen behandeld. Deze opleiding is als geheel voornamelijk direct gericht op de praktische pastorale arbeid, die de studenten later zullen verrichten. Klassieke noch moderne talen kunnen in deze jaren voldoende worden bestudeerd, hoewel enkele scholen het Engels in hun leerprogramma hebben opgenomen. Deze opleiding, hoewel door het peil van de voor-opleiding der leerlingen aan zekere grenzen gebonden, kan toch uitstekende resultaten opleveren.

Ten gevolge van de grotere eisen, die aan deze studie gesteld worden in de laatste tijd, tracht men tot een concentratie van scholen van dit type te komen, zodat verschillende kerken tezamen een school dragen (de opleiding van de guru-djuma'ats geschiedt meestal binnen het verband van één enkele kerk). Ook waar door de grote afstanden geen concentratie in de opleiding kan worden bereikt, tracht men door onderling overleg toch eenzelfde peil te bereiken. De grootste en bekendste concentratie vindt men in Oost-Indonesië. De regionale Raad van Kerken in Oost-Indonesië heeft een centrale opleidingsschool gesticht, bestemd voor alle kerken van Oost-Indonesië. Hier is een grote mate van oecumenisch samenwerken bereikt, niet alleen tussen de kerken, die ontstaan zijn uit Nederlands Hervormde Zending, maar ook met kerken, ontstaan uit Gereformeerde Zending. De school, die de vrucht was van deze samenwerking, is thans

gevestigd te So'e (Timor), maar is bestemd om geplaatst te worden in gunstiger tijden te Makassar. Zij werkt op een zeer behoorlijk peil en zal straks pandita's afleveren, die in de nieuwe omstandigheden voor hun taak berekend zijn ¹⁾. Andere opleidingen van deze soort, maar onderling nog wel eens van een verschillend peil, vindt men te Malang, de Bale Wyata, waar voor de oorlog Dr B. M. Schuurman werkte, te Sipoholon voor de Batakkerk, te Bandjermasin voor de Dajakkerk, terwijl ook nog de oude Stovil's te Tomohon (voor de Minahasische kerk) en te Ambon (voor de Molukse kerk) doorwerken. Te Djogja bestaat een school van gereformeerde origine voor de kerken van Midden Java-Z., die een eigen confessionele plaats inneemt, een eigen leerprogramma navolgt, doch zich beschouwt als een theologische school van middelbaar peil.

Men bevindt zich op vele terreinen nog in het stadium van experimenteren en zoekt vaak nog naar het gewenste peil en de geëigende vorm. Doch de noodzaak van deze opleiding staat alleen heden voor ogen ²⁾. De staf van deze scholen bestaat soms uit Indonesische docenten, soms uit Europese krachten, in vele gevallen uit beiden samen. De voertaal is meestal Indonesisch, in enkele gevallen de streektaal.

Zal op den duur uit de scholen van dit type de eigenlijke pandita der jonge kerken voorkomen, geheel afdoende is een dergelijke opleiding niet. Tot een zelfstandig theologisch oordeel kan ook de pandita-school niet vormen. Daarvoor is de vooropleiding, die op deze scholen voorondersteld moet worden, te gering en deze houdt de opleiding zelf te zeer binnen grenzen. Een derde type van theologische opleiding is nodig: het type van het Theological College, de *theologische hogeschool*. Van dit type bestaat thans één school in Indonesië, de Hogere Theologische School te Djakarta, waarover ik boven al sprak ³⁾.

wordt vervolgd

¹⁾ Over deze school leze men: I. H. Enklaar, De Theologische School voor Oostelijk Indonesië. De Heerbaan, 3e jaarg., 1950, 1—8.

²⁾ Een aardige beschrijving van de experimenten op het gebied van een zeer jonge kerk vindt men bij J. L. Swellengrebel, Kerk en Tempel op Bali, 1948, 282—297.

³⁾ Over deze school zie men: Th. Müller Krüger en A. J. Rasker, Zes Jaren Hoogere Theologische School te Batavia, De Opwekker, 86e jaarg., 1941, 58—80; A. J. Rasker, Higher Theological Training in Indonesia, Intern. Review of Missions, Vol. XXXVIII, No. 152, Oct. 1949, 412—421.

Hoe denkt Augustinus over de staat?

Zo niet altijd, staat Augustinus heden ten dage zeker wel in de branding der actualiteit. Daar is allereerst het gesprek tussen het Christendom en het Humanisme — het valt niet te ontkennen dat zijn stem inzake een synthese dezer beide grootheden nog gaarne gehoord wordt; daar is voorts het gesprek tussen Rome en Reformatie, waarbij Aug. zich evenmin onbetuigd laat, en tenslotte ontmoeten wij hem in het gesprek over de staat, of precieser de theocratie, als de grote figuur die een belangrijk deel van zijn drukke episcopale arbeid gegeven heeft aan de voltooiing van dat machtige bouwwerk dat nog even onwrikbaar op zijn fundamenten rust als eeuwen geleden: de Staat Gods.

Laten wij niet zeggen dat het hier gaat om een probleem dat ligt aan de peripherie van het geheel onzer theologische bezinning, van ons theologisch denken, dat het tenslotte maar een zaak van ondergeschiedt, speculatief belang zou zijn, waarover de studeerkamergeleerden zich druk maken: een naam als die van prof. van Ruler¹⁾ die de verhouding van kerk en staat opnieuw aan de orde gesteld heeft, namen als Groen van Prinsteren en Hoedemaker, uit de vorige eeuw, de ontwikkeling van de staatkundige geschiedenis der Middeleeuwen, en tenslotte wel het feit dat de grote kerkvader, binnen de tijd van ongeveer 20 jaar, niet minder dan 24 boeken aan deze materie gewijd heeft — deze voorbeelden vormen m.i. een afdoende weerlegging van de helaas ook onder theologen en predikanten vrij verbreide gedachte als zou het oprakelen van een vraagstuk als dit de scherpzinnigste denkers onder de theologen althans een kans bieden om hun ingewortelde lust tot abstraheren in een kruisvuur van spitsvondigheden bot te vieren.

Hoe denkt Augustinus over de empirische staat?

Bij het onderzoek naar Augustinus' waardering van de Staat neemt men nu ook nog altijd als uitgangspunt wat al de eeuwen door reeds als springplank gekozen werd: cap 4 van het 4e boek van de „Civitas Dei”, en laten ook wij deze traditie niet verbreken:

REMOTA ITAQUE IUSTITIA QUID SUNT REGNA NISI MAGNA LATROCINIA? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca tencat sedes constituat civitates occupet populos subiuguet, evidentius REGNI nomen assumit, quod et iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas.

Wanneer de gerechtigheid op de loop is, wat zijn de rijken anders dan grote roversstaten? Want wat zijn tenslotte de roversstaten anders dan kleine rijken? Zij vormen een groep van mensen, zij worden door het gezag van een vorst geregeerd, zij blijven bijeen op grond van een verdrag van wederzijdse verbondenheid, de buit wordt verdeeld op grond van een gemaakte afspraak. En als dit euvel dan toeneemt, doordat een grote schare van verlopen kerels zich bij die groep aansluit, zodat zij landstreken gaan bezetten, woonplaatsen vestigen, steden innemen en volkeren onderwerpen, dan neme zij de meer voor de hand liggende naam van „regnum” aan, niet omdat hun begeerte gestild zou zijn, maar omdat hun straffeloosheid verleend is.

Dit caput is wel een twistappel geweest van allen die zich geroepen zagen een commentaar te leveren op Augustinus' visie op de staat. En zovelen als zich van deze moeilijke taak gekwetten hebben vertonen even zovele verschillen van zienswijze. De meeste interpretatoren zijn het er over eens dat in dit hoofdstuk van het vierde boek de staat in het hart getroffen wordt, dat in deze korte bijtende samenvatting van alles wat Augustinus in het voorafgaande over de empirische staat gezegd heeft, met een adembeklemmend radicalisme het neen, het dood-

¹⁾ Cf. De Civ. Dei. Lib II, cap. 17 en volg! ²⁾ IV, 4.

oordeel over de staat wordt uitgesproken. Met name in de eerste drie boeken van zijn werk komt het sterk op den voorgrond hoe een staat ten dode opgeschreven is zonder den „cultus veri Dei”. Gewapend met een verbluffend arsenaal van een bijkans encyclopedische kennis toont hij aan dat een heidense staat, die de ware God niet kent, niet bestaan kan; hoe fel b.v. richt hij zich tegen de verering van die goden die het voorzien hadden op de zedelijke en politieke ondergang van Rome, hoe bitter en scherp klinken de verwijten aan het adres van hen die in het Christendom de oorzaak van Rome's val zagen, hoe hartstochtelijk dringt hij aan op de afschaffing van die immorele godencultus, op de uitzuivering van het heidendom, hoezeer wekt hij op tot het burgerschap van de Civitas Dei. Kortom, een staat gebaseerd op de idee van het Roma aeterna, op het principe der gewelddadige uitbreiding onder het velum van de „iniuria gentium finitimarum”¹⁾, kan door de apologet niet scherp genoeg geheld worden. En in ons caput culmineert dit negatieve oordeel over de staat wel in de klassiek geworden qualificatie: Regna sunt latrocinia²⁾. Ja, Augustinus weet van een staat die er is door de zonde, en zoals de eerste staat er was door de zonde, door een broedermoordenaar gegrondvest: zo kleeft ook aan de wordingsgeschiedenis van Rome het bloed van een harer stichters: Remus. Waar een staat ontstaan is, daar moet bloed gevloeid zijn. Ergens aan het einde van zijn oeuvre poneert hij de stelling: de zelfstandige staat is het rijk van de duivel, de kerk, de empirisch-zichtbare kerk is het rijk Gods. (VII Aug. de Civ. Dei XVII, 20, XX).

Velen hebben in de eerste zin van het genoemde hoofdstuk een volstrekte loochening van elk positief element in Aug.'s staatsbeschouwing gelezen. Een man als Dr Noordmans komt op grond van deze zinsnede tot een zeer negatieve waardering. Volgens Themmens uit Zeist, die enkele jaren terug een samenvatting van prof. v. Rulers theologie gegeven heeft, in het weekblad „de Geref. Kerk”, zou prof. van Ruler enkel van Aug.'s staatsconceptie weten te zeggen: Staten zijn roversbenden in het groot. Inderdaad, er staat: „Quid sunt regna nisi magna latrocinia” maar er staat ook: remota itaque iustitia. Om het begrip iustitia gaat het: de iustitia is het critische punt, de zenuw van de staat.

Nu kan men vanuit het begrip iustitia de negatieve zijde van Augustinus' oordeel over de staat nog meer accentueren. Men zou er op kunnen wijzen hoe het recht van de sterkste, het geweld veelal de toepassing geweest is van de Romeinse rechtsprincipe's. Ook zou men vanuit de Platonische rechtsidee de daemonie der staat kunnen deduceren. Augustinus zegt in cap. XIX, 21: Quae igitur iustitia est hominis quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit? Of: si in tali homine non est ulla iustitia (Aug. legt een zeer nauw verband tussen de functies van het individu en tussen die van de staat), procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat, (XIX 21). Augustinus hamert er dus op dat daar waar de ware gerechtigheid ontbreekt, de staat restloos aan de daemonie is overgeleverd: Numquam Roma fuit res publica, quia numquam in ea fuit vera iustitia. I, 21: zeer radicaal, zonder reserve is zijn oordeel over de staat waarin de ware gerechtigheid geen plaats heeft het is het machtige thema dat door geheel zijn werk heenspeelt.

¹⁾ Van Ruler: Religie en Politiek.

Hij ontziet zich zelfs niet de totaliteit der aardse staten te brengen onder de noemer van *civitas impiorum*, omdat zij „generaliter caret iustitiae veritate”. Geen enkele staat bezit deze, kent deze; — ergo: geen eigenlijke staat is mogelijk. Voor de staat zonder iustitia plaatst hij een minteken.

Nu rijzen er vragen rondom deze passage: Mogen wij vanuit deze passage tot een absoluut negativum komen? Is inderdaad die iustitia op de loop — en hoe staat het eigenlijk met die iustitia? Is de staat absoluut verwerpelijk, is er ook ruimte voor een meer gematigd oordeel? Saamgevat: Hoe is deze *ablatus absolutus* op te vatten, en welke vulling moeten we aan deze iustitia geven?

Inzake *de abl. abs.* zijn er 3 mogelijkheden:

1) Hij kan volstrekt absoluut genomen worden, causaal, zo men wil — dan blijft er van de staat niets over, indien tenminste daarbij ook de iustitia als divina geïnterpreteerd wordt.

2) Hij kan ook hypothetisch-categorisch genomen worden, zoals b.v. de Augustinuskenner Scholz¹⁾ wil: hij is dan te beschouwen tegen de achtergrond van de aprioristische negatie van de vera iustitia: Hoofdgedachte is immers: de staat mist de vera (divina) iustitia.

3) Blijft nog derde mogelijkheid: de conditionele lezing. Hier liggen aanwijzingen voor een meer positieve appreciatie: Indien . . . Deze gedachte staat o.a. ook Reuter²⁾ voor: Selbst in seiner unvollkommensten Gestalt kann der Staat von der Idee der iustitia nicht getrennt werden, der Gedanke der Trennung gehört lediglich dem Bereiche der Abstraction an”. Zoals gezien hangen deze vragen ten nauwste samen met de wijze waarop iustitia geëxegeseerd wordt. Moet hier de iustitia dwingend worden gezien onder het licht der divinitas? Scholz meent dat het verband van dit gedeelte geen twijfel laat omtrent de keuze van iustitia civilis of divina. Hier moet van iustitia divina sprake zijn: Der Satz, wie er dasteht, ist ein regulares Todesurteil über den Staat³⁾. Echter, er zouden enkele opmerkingen gemaakt kunnen worden:

a) De nadere definitie van iustitia toch ontbreekt. Als Augustinus aan iustitia dien zin had willen geven, die Scholz eraan geeft, zou hij dit begrip ook nader met een adjectief gesuppleerd kunnen hebben, want juist op de critische punten, waar de staat door Augustinus geseseld wordt, spreekt hij van de vera iustitia, de iustitia veritatis, of geeft hij een omschrijving; ista iustitia, ut, vooral in de laatste boeken van zijn werk.

b) Augustinus' universele geest veroorlooft hem zo nu en dan excursies te maken in de taalproblematiek. Zo doet ergens Aug. een m.i. zeer geslaagde poging om de correlatie der begrippen ius en iustitia etymologisch te funderen; hij kent het begrip uit de Rom. rechtsterminologie. Zou hier misschien de iustitia niet een juridischer fundering hebben dan velen het willen doen voorkomen? In ieder geval: Aug. kent de term zeer goed uit de sfeer van het wereldlijk recht. Het is een der peilers waardoor het oude virtusideaal gedragen werd. Zozeer is de levensphilosophie

¹⁾ H. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein kommentar zu Augustinus. Die Curtate Dei p. 102 ff.

²⁾ Reuter: „Augustinische Studien” 1887, S. 138 ff.

³⁾ Scholz, Ibid. pag. 102.

der Stoa in hem verankerd geweest dat zelfs zijn geschriften rondom zijn bekering (o.a. de „de Vita Beata” nog onmiskenbare stoicijsche invloeden verraden, cf. zijn waardering *in die tijd* voor het verloren gegane ciceroni-aanse geschrift: Hortensius.

c) Tenslotte: als Scholz spreekt over de iustitia divina, dan moet dit toch ook een zekere verwarring wekken.

Ik acht het onjuist hier van de term iustitia divina te spreken (of iustitia wel in de verbinding met divina voorkomt, blijft een open vraag). Immers men kan deze term op 2 manieren vertalen: *Objectief*, als de door God geïnspireerde rechtvaardigheid, en mij dunkt, hier opent zich het geweldige terrein der algemene openbaring; daarnaast kan men het ook een subjectieve inhoud geven, maar dan komen wij eigenlijk al in de sfeer der providentia, die Aug. wel degelijk erkend heeft inzake de evolutie der heidense staat. Wat de eerst interpretatie betreft, Aug. weet van tekenen der iustitia rondom de onverbiddelijkheid van zijn negatief oordeel. Zij vertegenwoordigen de ware rechtvaardigheid wel is waar niet, maar zij zijn er afschaduwingen van. Deze tekenen domineren niet. Vaak zijn zij onzichtbaar onder de schaduw van de volstreckte normen van Gods wet. Toch flitsen zij telkens door zijn werk heen: de onbaatzuchtige houding van Scipio, tegenover de ondankbare houding van zijn volk dat hem verbande — het edelmoedig gedrag van Regulus, die, om zijn eed niet te verbreken, waardoor hij aan een zedelijk vergrijp schuldig zou staan, naar Carthago terugkeerde, waar hem een zekere dood wachtte. De visie van sommige geschiedschrijvers op de politieke geschiedenis van Rome, vgl. de uitlating van Sallustius: *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat* (Sall. Hist. I, 9), — naast zijn schildering van de „dissensiones en de „iniuriae”, die het klimaat van een gezonde rechtsontwikkeling onzuiver maakten, en dan, veel later, bij de inval der Gothen in Rome, — de houding dezer barbari t.a.v. de Christenen, die in hun tempels vluchtten, maar wier asyl door hen onaangetast gelaten werd, terwijl indertijd de Romeinen zich niet ontzagen de tempels en heiligdommen, tijdens de burgeroorlog tussen Marius en Sulla, op de grofste wijze te schenden. We zouden hier dus met Sallustius van een immanent rechtsbeginsel kunnen spreken. Maar in het 18e boek treft ons de term *vox naturae*: *in omnibus fere gentibus quodam modo vox naturae ista personuit usubiugari victoribus mallent, quibus contigit vinci, quam bellica omnifariam vastatione deleri*. Er zijn overwinnaars en er zijn overwonnenen, deze tegenstelling is volstrekt niet contra naturam, maar zij is in de loop der historie gegroeid, al wijst Augustinus er natuurlijk op (XIX, 15) dat er oorspronkelijk geen onderscheid was: in de oertijd waren alle gelijk, Evenwel, het ligt in de lijn der natuurlijke ordening dat overwonnen volkeren zich onvoorwaardelijk aan hun overweldigers overgeven en de meest drukkende tyrannie stellen boven de totale vernietiging van het leven: primair is er de wil van de mens om te leven, ook al zou dit leven zo miserabel mogelijk zijn.

En dan de merkwaardige passage uit XV, 4: *Non autem recte dicitur ea bona esse, quae concupescit haec civitas, quando est et ipsa in suo genere melior*. Ook deze gedachte opent ons een onoverzienbaar terrein van allerlei hypothesen. Er ligt in deze gedachte, hoe ook opgevat, een onmiskenbaar positief element: dit melior sluit een zedelijk oordeel in.

Scholz: ¹⁾ om deze geleerde nog eens te noemen, vult deze comparatieve gedachte aan met: „dan anarchie”, een ander Thalhofer ²⁾ spreekt over „niet al te verdorven” en suppleert niets. In ieder geval: de staat heeft het recht om te bestaan als het lichaam dat de orde bewaart, dat het maatschappelijk leven in de juiste banen leidt. De staat is, sociologisch gezien, de uitbouw van het gezin. De vorsten hechten waarde aan het feit, dat zij als patres (civitatis) aangesproken worden. Ja, zij is in elk geval beter dan anarchie, zij schept orde, zij brengt vrede. Haec bona sunt, et sine dubio Dei bona sunt (XV, 4). Dus Aug. poneert uitdrukkelijk, dat de staat, hoewel uit de zonde voortgekomen haar recht van bestaan hieraan ontleent dat zij ordenend optreedt tegen elke vorm van onrecht, tegen elke vorm van willekeur, ja dat zij, hoe paradoxaal overigens ook, in haar concrete gestalte, een reactie, een antithese tegen de zonde is: recte fit, cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt (XIX, 21).

Ik zou graag willen weten, hoe Aug. b.v. denkt over Rom. 2 : 14, of hij deze text op de heiden-Christenen zou laten slaan, zoals Mindle wil in de Theol. Blatter, 1934, of dat hij op grond van het φύσει van vrs 14 deze woorden op de heidenen betreft. Ik denk toch wel van het laatste. Immers, hij zal het beamen hoe ook de heidenen de wil Gods kennen, en dit hierdoor tonen, dat zij ook gehoorzaamheid aan de wet betrachten. Het is God, die ook op hen afkomt, hen aanspreekt in hun innerlijk besef tot bepaalde dingen verplicht te zijn. Men vergelijk 2 Cor. 4 : 2, waar Paulus van zichzelf en de andere predikers van het Evangelie zegt, dat zij door openbaring en waarheid zich aangenaam maken bij alle gewetens der mensen. Dit onderstelt dus dat deze waarheid, waar zij geopenbaard wordt, een resonans vindt in dat geweten hetgeen op een verbondenheid van de mens met God in zijn geweten wijst (Cf. G. Wehrung: Die Welt der Religion in der Sicht des neuen Testaments, ook Korff: Het Chr. geloof en de niet-Chr. Godsdiensten).

Wat betreft de providentia, een begrip dat verwante trekken toont met een subjectieve interpretatie van de iustitia divina: Aug. weet ervan hoe boven de ruimte van de staat zich koepelt het gewelf der providentia: Non sine providentia Dei, in cuius potestate est ut quisque bello aut subiugetur aut, subiugetur quidam essent regnis praediti, quidam regnantibus subditi. God is de grote gever van alle goederen, dus ook de aardse rijken zijn van Hem, onverschillig of de boni of de „mali” haar regeren. God weet waarom Hij het alles zo ordent, Hij leidt de geschiedenis naar zijn voor ons verborgen bedoelingen, die Hem geheel en al bekend zijn: Deus est felicitatis dator et auctor ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi. Waarlijk, de hemel van Gods providentia spant zich over de ruimte onzer wereld . . . Divina providentia regna constituuntur humana. Hier ligt de sleutel tot de vraag waarmee Aug. zich met name in het vierde boek bezig gehouden heeft: dat de Romeinse staat nog staat is, dat het Romeinse rijk 1200 jaar bestaan heeft, dat alles ligt in het geheim van de providentia Dei. En hoewel Rome haar maiestas, haar

¹⁾ Scholz: Gl. und Ungl. p. 105.

²⁾ Thalhofer, Kemptener Ausgabe II, 260 f.

imperium gevestigd heeft op het principe van roven en plunderen, toch wordt hier en daar de scherpte zijner apologie, de cynische klank zijner protest opengebroken door een toon van warme apostolische vermaning: *Voluntatem Dei, quis videat?*

Ja, God was met Rome, evenals Hij het was met het rijk van Ninus, met Assyrië, met Perzië. Hij was zelfs met Nero, de personificatie van de Antichrist. En het moet de „*famuli Christi*” onverschillig zijn onder welk regiment zij leven, als zij hun ogen maar gericht houden op het hemels vaderland.

Met het oog op dit alles lijkt het mij wel wat al te radicaal om n.a.v. het besproken *caput* van een absolute verwerpelijkheid van de staat te spreken. Er schemert toch ook wel iets van een verticale lijn dwars door het dikke minteken heen. Aug. laat ook nog iets van het *ius naturale* zien, naast de volstrekt afwijzende staatsbeschouwing sub specie *verae iustitiae*. Het is wel enigszins gewaagd van Scholz, als hij de gedachte aan een *iustitia (divina)* haalt uit het verband. Wij zullen in de „*De Civitate*” tevergeefs zoeken naar een gesloten systeem, waar de ene gedachte sluitend klopt op de andere. Augustinus neemt herhaaldelijk in een volgend hoofdstuk terug wat hij in een vorig beweerd heeft. Dit maakt het zo uiterst moeilijk, ons oordeel naar een bepaalde zijde af te ronden. Mausbach¹⁾ zegt niet ten onrechte: Het consequente denkschema is hem niet vreemd, hij drukt zijn gedachten niet in hoofdzinnen uit maar hij leert ons in bijzinnen denken. Ik onderstreep deze mening gaarne. Zoals we nog nader zullen zien, weet Augustinus van Openbaring 20, maar eveneens en tegelijkertijd van Romeinen 13. Hij weet van de daemonie van de staat, eveneens en tegelijkertijd weet hij van de taak der Overheid, die er is omwille van de zonde. Reuter zegt voortreffelijk: „*Er gebraucht am liebsten den absoluten Maszstab, kann aber den relativen auch nicht entbehren.*”

Wij hebben er al op gewezen dat het bij Augustinus gaat om een polemiek tegen de heidense staat. Als hij zo verbeterd fulmineert tegen de staat, dan is dit in wezen tegen dat verfiijnde paganisme dat de staat als een zuurdesem doortrekt. De *Civitas* is dan ook een gelegenheidsgeschrift, een apologie tegen het paganisme. Toen de grondvesten van Rome wankelden onder de mokerslagen van de Gothen, en de Christenen er van werden beticht, dit onheil te hebben veroorzaakt, toen zag als het ware Augustinus in een flits de gehele geschiedenis van Rome voor ogen, en schrijft hij dit verweer vanuit de min of meer onbewuste identificatie van de *civitas terrena* en de Romeinse staat, vanuit de gelijkschakeling: Staat-Heidendom. De critieke situatie van het Rom. rijk, de val van Rome noopt hem hiertoe. Het is dus onder de indruk der historische gebeurtenissen dat Aug. zijn aanvallen richt tegen de Rom. staat, i.c. het paganisme. De heidense staat moet uitgezuiverd, „entgöttert” worden. Maar . . . — en nu komt het grote maar: op een gegeven ogenblik realiseert zich Aug. dat hij toch eigenlijk wel in een staat leeft, die in beginsel afgerekend heeft met het heidendom. Immers het heidendom, de empirische staat, was voor hem adaequaat aan de oppositie tegen het Christendom. Is dat nu nog wel zo?

In het 24e hoofdstuk van het vijfde boek ontvouwt ons Augustinus

¹⁾ Mausbach, die Ethik des heiligen Augustus, passim.

de idee van de Christelijke keizer. Scholz¹⁾ beklemtoont m.i. te veel dat deze idee past in het kader der ideale staat van Aug. Wij zouden hier eerder van realiteit dan van een beeld kunnen spreken, als is het waar dat hij nog veel resten van het heidendom ontmoet. Aug. leeft typisch op de breuklijn van de heidense en christelijke aera, hetgeen ook wel de laatste zin van cap. 24 bewijst: *Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros cum id quod expectamus advenierit.* Hoe dan ook, hij kan zich op grond van de werkelijkheid een ideale staat projecteren, waarvan de Chr. keizer de belichaming is. In het 25e hoofdstuk geeft hij een beeld van de „*prosperitates, quas Constantino imperatori Christiano Deus contulit*”. Zelf leeft hij onder de Christenkeizer Honorius. Eveneens spreekt hij van de *pietas* en *fides* van Theodesius de Grote. Er is niet alleen een Chr. staat mogelijk, maar in feite is er een Chr. staat, die al door de bouwvallen van het paganisme heenschitterde. Zoals we in de Bijbel de Openbaringen naast de Romeinen hebben, zo hebben we naast het vierde boek het vijfde. Het Christendom is een realiteit: In zijn geschrift „*De vera religione*” cap. III, I 3 wordt er over gesproken hoe in alle door mensen bewoonde streken de heilige geheimen van het Christendom worden toevertrouwd, in een ander werk „*de gratia christiana* II, 17 et de *peccato originali*, 17 is sprake van een Christelijk imperium, en zo spreekt Augustinus in ons caput over de *imperatores Christiani*:

„Want wij beweren dat sommige Christelijke keizers daarom gelukkig zijn omdat zij of over een langere periode de heerschappij gevoerd hebben of door een rustige dood de heerschappij aan hun zonen overgelaten hebben, of de vijanden van de Staat hebben bedwongen, of hun persoonlijke vijanden die zich tegen hen verhieven, hebben kunnen onderdrukken. Deze en andere genadegaven of vertroostingën in dit kommervolle leven verdienden ook sommige onder de daemonenvereerders te ontvangen, die niet tot het rijk Gods behoren, waartoe gene behoren. En dit is door zijn barmhartigheid geschied, opdat niet zij, die in hem geloofden dat als het hoogste goed van Hem zouden begeren. Maar wij zeggen dat zij gelukkig zijn als ze rechtvaardig heersen, indien zij zich niet verheffen, wanneer tongen op verheven wijze hun lof bezingen en zij die in audiëntie ontvangen worden al te kruipend onderdanigheid betuigen, en indien zij zich herinneren dat zij mensen zijn, voorts indien zij hun macht dienstbaar maken aan de majesteit van God om diens cultus bij uitstek te verbreiden. Verder, als ze God vrezen, liefhebben en vereren, als zij dat rijk meer beminnen waar zij geen concurrentie behoeven te vrezen, als zij in hun strafrecht meer clementie tonen en gemakkelijk vergeven, als zij dien straf toepassen krachtens de noodzaak de staat te regeren en te beschermen en niet om hun particuliere haatgevoelens te bevredigen, indien zij deze toegeeflijkheid betrachten niet om het onrecht ongestraft te laten, maar in de stellige verwachting dat er beterschap zal intreden, indien ze tegenover gevallen waar zij gedwongen zijn krachtige en harde besluiten te nemen stellen mildheid van clementie en een overvloed van weldaden: als hun luxe in diezelfde mate beperkt is als zij onbeperkt had kunnen zijn: als zij liever boze begeerten willen beteugelen dan willekeurige volkeren, — en als

¹⁾ Gl. und Ungl. p. 107 ff.

ze dit alles doen, niet om het klatergoud van ijdele roem maar uit liefde tot het eeuwig geluk, als zeker penitentie van hun zonden het offer der deemoed, van erbarming en van het gebed aan hun ware God niet verzuimen. Zulke Chr. keizers achten wij gelukkig, hetgeen later ten volle een realiteit zal worden, wanneer aangebroken zal zijn wat wij verwachten.

In het eerste gedeelte vinden wij een samenvatting van die positieve gedachten, die wij ook in een heidense staat kunnen aantreffen. De virtutes van een keizerlijke representant van het heidendom worden onderstreept, en onder het licht gesteld van die van een Christelijke vorst. Dat er sporen van deze virtutes zijn, dat er keizers geweest zijn, die het staatslichaam perfect hebben laten functioneren, dat alles is te danken aan de mieri-cordia Dei. Maar hun heerschappij was niet gericht op de verheerlijking van God, bleef zeer horizontaal gericht, het streven der Christelijke keizers gaat veel hoger. De hoofddeugden van een Chr. imperator zijn nl. deze:

Iuste imperant. Hier zien wij hoe wel degelijk de vera iustitia zich in de relatie keizer-onderdanen, in hun houding ten opzichte van het staatkundig leven kan manifesteren: A. stelt dit beleid tegenover de iniuria waarop het Romeinse imperialisme gebaseerd was.

2) *non extolluntur, sed homines esse se meminerunt.* Hier voert Augustinus het pleit voor de nederigheid, en stelt deze tegenover de ventositas die in verbinding met de vanitas ten grondslag lag aan de verderfelijke expansiepolitiek van de Rom. staatslieden. Tevens ligt hierin opgesloten zijn critiek op de verwaten keizercultus, die het Romeinse keizerrijk een flinke duw heeft gegeven in de richting van de „pernicies”.

3) *suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt.* Tegenover de cultus van grote scharen van de meest heterogene godjes, die daemonische bezieling der staat (Noordmans), die de morele en politieke ondergang van Rome beoogden, moet de verbreiding van de cultus van de ware God door de keizers met kracht ter hand genomen worden. Het is m.i. niet te bout geredeneerd, als we hier tekenen van een theocratische heerschappij bespeuren.

4) *Deum timent diligunt colunt.* Getoetst aan dat beginsel, zal het politieke programma van de keizer tot eer van God, en tot zegen van zijn onderdanen zijn.

5) *malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare.* Het was voor de heidense keizer niet moeilijk volkeren te beteugelen, het ene land werd na het andere door de heerszucht van de veroveraar tot onderwerping gedwongen, het was de libido imperandi die het Rom. rijk groot maakte, maar het is een grotere deugd van de Christelijke keizer, deze libido te beknotten, de ijdele roem op te ruimen en alles te doen terwille van het eeuwig geluk, waardoor het rijk pas groot zal kunnen worden.

Naast alles wat we rondom de iustitia gezegd hebben, naast het geweldige neen tegen de staat, staat hier toch het even geweldige plus-taken van een Christelijke staat. Staat lib. IV, cap. 4 nog in het teken van het negatieve, waaromheen zich duidelijke sporen van een natuurlijke rechtvaardigheid aftekenen, cap. V vertegenwoordigt Augustinus' visie op de staat als een (mogelijk) theocratische. Door de feitelijke geschiedenis is de correlatie van heidendom en staat opgeheven, waardoor een ver-

schuiving is ingetreden. De staat valt samen met de Christelijke staat. Het is geen plotselinge verschuiving geweest; evenals een bloem uit haar kelkbladen, treedt deze staat uit de natuurlijke staat te voorschijn (Scholz).

Wanneer men enkel Augustinus' waardering van de staat grondt op de uitspraak: Staten zijn roversbenden in het groot, dan is men wel zeer eenzijdig en zeer rechtlijnig. Aug. beziet de staat niet vanuit de scheppingsorde, hiervoor kent hij teveel haar oorsprong, en deze laat hem zo'n optimistische kijk niet toe maar toch ook niet al te rechtlijnig uit de gevallen schepping, zoals Calvijn dat deed maar *mea opinione* vanuit de zeer concrete, en in principe reeds gerealiseerde mogelijkheden ener theocratische ordening.

Utrecht.

R. BAKKER.

Psychologische litteratuur voor de Pastor.

Gedurende de laatste jaren ontving ik herhaaldelijk brieven van theologische studenten, pastores en pastorale werkers met het verzoek een litteratuurlijst op te geven betreffende de psychologie in het algemeen of de psychologie van een bepaald gebied van het menselijke leven. Uit deze brieven bleek in de regel, dat een opgave gewenst werd van die werken, welke dienstbaar zouden kunnen zijn aan de pastorale arbeid in de meest uitgebreide zin van het woord. Wie in de psychologie van deze dagen geen vreemde is, kan vermoeden, hoe moeilijk een dergelijke vraag te beantwoorden valt. Ik gaf daarom meestal geen direct antwoord, maar nodigde de vraagsteller uit bij mij thuis verschillende publicaties in te zien en in de loop van een gesprek tot het opstellen van een litteratuurlijst-met-kort-commentaar te geraken. Helaas kan ik het verzoek van de *Vox Theologica* niet op dezelfde wijze tegemoet komen, zodat ik bij voorbaat vrezen moet, dat men mijn antwoord te eenzijdig, te onvolledig, te verwarrend of zelfs misleidend zal vinden. Dat tot deze vrees alle reden bestaat wil ik met enkele woorden duidelijk maken.

Tot ongeveer 15 jaar geleden werd de psychologie voor een goed deel beheerst door de gedachte, dat de mens een zaak is, die men naar believen kan ontleden en waaraan men eigenschappen kan ontdekken, evenals het mogelijk is een huis of een plant of het menselijk lichaam in delen uiteen te leggen en de eigenschappen van deze delen vast te stellen. De mens was in het bezit van het ding „ziel” en deze ziel viel uiteen in de delen „verstand”, „gevoel”, „wil” en soms nog „geloof”. Ofwel men vergeleek „de ziel” met de aarde en bepleitte er de gelaagdheid van; de onderste laag heette „het onbewuste”, de bovenste het vrijwel even onbewuste „bovenbewuste” en daartussen bevond zich de dunne, kwetsbare laag van wat men „het bewuste” of „het ik” noemde. De taak van de psychologie bestond hierin, dat men de afkomst, de aard en de eigenschappen van deze deelgebieden beschreef en hun meest zeer ingewikkelde wisselwerkingen besprak.

Deze „*interprétation chosiste*” van de mens bracht met zich mede, dat een bijzondere belangstelling bestond voor de z.g. eenvoudigste deel-

gebieden van „de psyche”. Evenals door een nauwkeurige beschrijving van een steen, een balk en een dakpan de beschrijving van een huis gemakkelijker wordt, meende men de leer van de mens niet beter te kunnen dienen dan door de beschrijving van zorgvuldig uitgezochte eenvoudigste elementen van zijn psyche. Dergelijke elementen waren het engram, de reflex, het instinct en de drift. Het resultaat van deze arbeid bestond in een psychologie, waarin men de mens in de regel nauwelijks kon terugvinden. Wat men uiteindelijk beschreef, was niet de mens, die wij dagelijks tegenkomen en zijn, maar een associatie-machinerie, een reflexautomaat of een driftwezen. Een bittere teleurstelling!

Toch was het niet deze teleurstelling, die een nieuwe psychologie opriep. De impuls daartoe kwam van de zijde der existentie-philosophie. Opnieuw aansluiting zoekend met vrijwel vergeten grote psychologen als Augustinus, Pascal, Dilthey en vooral Kierkegaard ontwikkelden geleerden als Husserl, Scheler, Heidegger en Jaspers in Duitsland, Haeberlin, Szilasi en Binswanger in Zwitserland, Marcel, Lavelle en Sartre in Frankrijk en ten onzent Plessner en Buytendijk een wijsgerige opvatting van de mens, waarvan de invloed op de hedendaagse psychologie thans reeds buitengewoon belangrijk is en in de toekomst nog groter belooft te worden.

De eerste these van deze nieuwe psychologie bestaat in de gedocumenteerde verklaring, dat de mens allerm minst een ding is, maar juist het starre zijn der dingen doorbreekt met zijn spel van vrije mogelijkheden. De mens ontwerpt elke dag opnieuw zichzelf, zijn verleden, zijn toekomst, hij schept en herschept de dingen om hem heen voortdurend tot zijn wereld, waarin hij zich tegelijk thuis en niet-thuis weet. Het is deze, aan zijn wereld, zijn medemens en zich zelf verantwoording verschuldigde mens, de mens, die wij dagelijks zijn en ontmoeten, die de moderne psychologie tracht te beschrijven. Dat wil dus zeggen, dat de hedendaagse psychologie, door haar wens het over de werkelijke mens te hebben, wil beginnen bij datgene, wat de oudere „objectiverende” psychologie als uiteindelijk resultaat beoogde, maar nooit bereiken kon. Overtuigd van het feit, dat juist de beschrijving van zogenaamde „elementen” of „deelgebieden” van „de psyche” de weg tot de leer van de mens moet versperren, begint de hedendaagse psycholoog bij voorkeur bij de mens in zijn reële, alledaagse situaties. Hij begint met: de arbeider in de fabriek, de boer op het land; met het gezin in het schemeruur, de wandeling op het veld, het afscheid op het perron, de reis in de vreemde en de liefdesbrief; met het pastorale gesprek of het gebed en *niet* met de „proefpersoon” in een laboratorium of met de zeer onalledaagse „vrij-associerende mens” op de divan van de psychiater. Niet, dat in deze laatste situaties de mens zou ophouden mens te zijn, en daardoor de belangstelling van de psycholoog niet zou verdienen, veeleer tracht men met ernst ook deze onalledaagse situaties te belichten vanuit een leer van de mens zoals hij gewoonlijk blijkt te zijn.

Het zal niemand verbazen, dat deze twee vormen van psychologie op gespannen voet met elkaar staan. Deze spanning dreigt zelfs zo ver te gaan, dat men zich van de zijde der „objectiverende”, „positivistische”, „biologische” psychologie blind maakt voor de onmiskenbare winsten, die de „phaenomenologische”, „anthropologische” of „existentialistische”

psychologie reeds boekte, terwijl aan de laatste zijde niet zelden het oog gesloten wordt voor al het waardevolle, dat de positivistisch georiënteerde psychologie ondanks haar defecte uitgangspunt aan den dag bracht.

Vraagt men mij nu waar de pastor de psychologie vindt, die hij nodig heeft, dan moet ik zonder enige aarzeling wijzen op de jongste vorm. Maar deze is nog zo jong, dat de pastor op zijn vele vragen weinig antwoorden vindt. Overigens is de anthropologische psychologie nog zo zeer gewikkeld in de polemische vrijmaking van enerzijds alle positivistische bepalingen en anderzijds al te wijsgerige overwegingen, dat zij voor een goed deel onverteerbaar is voor diegenen, die in de psychologie niet bijzonder thuis zijn. Ik zal deze psychologie daarom alleen met een verontschuldigend woord kunnen aanbevelen. De anthropologische psychologie is verder nog zo jong, dat zij de waardevolle resultaten der oudere psychologie bij lange na niet geassumeerd heeft. Ik moet daarom wel verwijzen naar lectuur, die mijn onverdeelde sympathie niet kan hebben. Nam ik mij zojuist voor te verwijzen met een excuus, hier moet het zijn met een zeer ernstige waarschuwing.

Er is nog een derde gebied van psychologische werkzaamheid dat ik tot hier niet noemde, doch dat de aandacht van de pastor in de allereerste plaats verdient. Wie elke veertien dagen, elke maand één enkele roman, één toneelstuk, één gedichtenbundel of één journal intime met waakzaamheid leest hoeft zijn psychologische kennis nauwelijks aan te vullen met psychologische artikelen of leerboeken. Leest hij de laatste wel, dan zal hij er overigens voor dienen te waken, dat de hem geboden psychologie niets dan een versterking van deze waakzaamheid is en blijft, zoals trouwens de lectuur der belletrie op haar beurt uiteindelijk niets anders dient te beogen dan een verrijking van de waakzaamheid in het levende contact met de medemens in al zijn vormen. Dit geldt in het algemeen, maar wel zeer nadrukkelijk voor de pastor. Het is voor de psychiater en voor de psycholoog al tamelijk gevaarlijk, dat zij zo zeer „psycholoog” zijn, voor de pastor wordt het verderfelijk, wanneer hem de psychologie van zijn eigenlijke werk, dat alle psychologie niet zelden beslist dient te torpederen, afbuigt. Wee de pastor, die psycholoog wordt! De psychologie zij hem in de eerste plaats een middel tot vermindering van fouten. Paradoxaal uitgedrukt: de psychologie moet de pastor in de eerste plaats leren waar hij, elke keer dat hij in een persoonlijk contact treedt, het psychologisch begripbare van deze bijzondere mens mag en moet verlaten, om tot de eigen arbeid te kunnen overgaan. Niet in deze vorm, dat hij een tijdlang begrijpt en dan overgaat tot verkondiging. Zijn continue begripen wordt eerder continu opgeheven door de confrontatie met het Evangelie (vgl. mijn artikel in *Theologie en Practijk* „Het gesprek en de bijzondere aard van het pastorale gesprek”. Nov.-Dec. 1950, blz. 161). De psychologie mag de pastor nooit meer zijn dan gereedschap tot het eigen werk.

Het is ondoenlijk, uit de belletrie een verantwoorde greep te doen. Wel wil ik enkele voorbeelden geven. Wie Gide's *Si le grain ne meurt* aandachtig leest, geeft zich een gelegenheid meer ontwikkelingspsychologie op te steken dan hem de gehele genetische psychologie kan waarborgen. Oscar Wilde's *Picture of Dorian Gray* en De profundis en Alfred de Musset's *Confessions d'un enfant de siècle* kunnen

ons meer leren van de erotisch en sexueel geaberreerde mens dan een armvol psychoanalytische publicaties. Voor de bezoeker aan het ziekbed wegen P a s t o r e l l i ' s *Servitude et grandeur de la maladie* en T h o m a s M a n n ' s *Zauberberg* met gemak op tegen een flinke bibliotheek psychosomatische geneeskunde.

De pastor of de theoloog, die zich wil zetten tot een ernstige bestudering van de psychologie zou ik willen raden eerst enkele werken ter hand te nemen, die hem een blijvende waarschuwing kunnen zijn bij al datgene, wat hij daarna onder ogen krijgt. Het zijn A u g u s t i n u s ' *Belijdenissen* (Vertaling van Dr A. Sizoo, Meinema, Delft, 6e druk, 1940, 356 blz., f 4.20), K i e r k e g a a r d in de bloemlezing van Geismar (*Religion der Tat*, Kröner, 260 blz., f 6.80) en E. M i n k o w s k i ' s *Vers une cosmologie* (Aubier, Paris, 1936, 236 blz., f 4.—, thans in herdruk).

Wie zich algemeen-psychologisch wenst te oriënteren en daarmee niet al te veel tijd mag verliezen, bestudere *Moderne psychologie* van Prof. Dr C. A. M e n n i c k e (W.B., 4e druk, 1950, 241 blz., f 4.50), een goeden veelzijdig inlichtend boek, dat op onderhoudende wijze toont hoe de psychologie der laatste jaren zich tracht vrij te maken van het boven beschreven rationalistische erfgoed. De algehele doorbraak vindt men in dit boek zeker niet, daartoe is het ook niet geschreven. Ik wil daarom onmiddellijk de aandacht vestigen op een publicatie, die ik in de handen van elke pastor zou willen zien: het voortreffelijke werk van G. G u s d o r f *La découverte de soi* (Presses universitaires, Paris, 1948, 510 blz., f 9.65), vlot geschreven: ook voor de leek als een roman leesbaar. Wel is het raadzaam de lectuur van dit uitnemende boek te laten voorafgaan door die van een werk, dat nog veel van de oudere opvattingen geeft: Mennicke's werk of B i g o t - K o h n s t a m m - P a l l a n d *Leerboek der psychologie* (Wolters, Groningen, 1946, 382 blz., f 8.90), waarvan binnenkort een geheel herziene druk verschijnt, wat van harte toe te juichen valt.

Algemeen-psychiatrisch is het boekje van Dr R. V e d d e r *Inleiding tot de psychiatrie* (Wolters, Groningen, 3e druk, 1949, 192 blz., f 5.—), dat evenwel te weinig toont van de omwenteling, die zich ook binnen de psychiatrie aan het voltrekken is. Men vulle zijn lectuur daarom aan met enkele hoofdstukken uit Prof. Dr H. C. R ü m k e ' s *Studies en voordrachten over psychiatrie* (Scheltema en Holkema, Amsterdam, 2e druk 1948, 462 blz., f 18.—) en vooral ook met de *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* Band I van L. B i n s w a n g e r (Francke, Bern, 1947, 217 blz. f 13.20). Het is goed te bedenken, dat men zich met beide laatstgenoemde bundels wel zeer op specialistisch terrein beweegt.

Het lijkt mij voor de pastor van grote betekenis, dat hij een gedetailleerde kennis heeft van de *Levensfasen van de mens*. Het werk, dat hier door zijn juistheid en eenvoudigheid het eerst genoemd moet worden is Prof. R ü m k e ' s *Levenstijdperken van de man* (Arb. Pers, 1948, 93 blz., f 2.75) Het tweede boek, dat geen pastor onbekend mag blijven! Helaas bestaat een gelijkwaardige pendant over de vrouw niet. Wie zich op de hoogte wil stellen van de psychologie van de vrouw moet wel grijpen naar S i m o n e d e B e a u v o i r ' s *Le deuxième sexe* (Gallimard, Paris, 1949; deel 1: 395 blz., f 5.80; deel 2: 377 blz., f 8.15). De titel doet een zeker ressentiment vermoeden, waarvan het boek ook niet bepaald vrij blijkt te zijn, dit ten nadele van de karakteristiek van de vrouw. Een

binnenkort verschijnende kritiek van Prof. B u y t e n d i j k wil dit recht zetten. — Voor de aparte levenstijdperken leze men de volgende werken. Voor de jeugd W. H a n s e n *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes* (Kösel, München, 1949, 484 blz., f 18.—), vlot geschreven en in bovenbedoelde zin modern. Voor de puberteit neme men het even uitstekende en gemakkelijk geschreven boek van M. D e b e s s e *La crise d'originalité juvénile* (Presses universitaires, Paris, 1948, 312 blz., f 4.55), terwijl voor de ouderdom A. L. V i s s c h e r *Das Alter als Schicksal und Erfüllung*. (Schwabe, Basel, 2e druk, 1945, 231 blz., f 10.45) ter beschikking staat. Over de volwassenheid bestaat merkwaardigerwijze weinig litteratuur. Het blijkt moeilijk, de volwassene anders te zien dan als een te vroeg verouderde of een verlate puber. Aan deze moeilijkheid is het overigens lezenswaardige boek van Dr H. R. W i j n g a a r d e n *Hoofdproblemen der volwassenheid* (Bijleveld, Utrecht, 1950, 263 blz., f 6.90) niet geheel ontkomen.

De karakterologie vindt men tegelijk inleidend en historisch verantwoord uiteengezet in Prof. R ü m k e 's *Inleiding in de karakterkunde* (Bohn, Haarlem, 3e druk, f 3.90). Een aanmerkelijk omvangrijker werk, dat welbewust nieuwe wegen inslaat en daardoor willens en wetens van de gewone opzet van een karakterologie afwijkt is F. M o u n i e r *Traité du caractère* (Editions du seuil, Paris, 1949, 771 blz., f 10.35). Een boek, dat men niet onvoorbereid ter hand die te nemen, doch dat de volhardende lezer een schat van kennis en inzicht aanbiedt.

Over de *sexuologische* literatuur zou men een apart hoofdstuk moeten schrijven, wilde men enigszins het kaf van het koren scheiden. Een breed opgezette en toch beknopte inleiding, die zeer gunstig afsteekt bij het meeste, dat de markt biedt, is het nummer van *Wending: sexualiteit* (Augustus 1948, 114 blz., f 2.25). Een goed boek over verlovings en huwelijk is P. J. F. D u p u i s ' *Uw deel in dit leven* (Ten Have, Amsterdam, 1949, 150 blz. f 3.90). Het is waarschijnlijk geheel overbodig de pastor eraan te herinneren, dat in E. B r u n n e r 's *Gebot und die Ordnungen* uitermate waardevolle opmerkingen over het huwelijk te vinden zijn. Graag vestig ik de aandacht op E. M i c h e l *Ehe, eine Anthropologie der Geschlechts-gemeinschaft* (Klett, Stuttgart, 1948, 219 blz., f 10.—), een voortreffelijk, modern en toch goed leesbaar werk over de sexuologie in het algemeen en het huwelijk in het bijzonder. Wie zich wil oriënteren in de moderne opvattingen over de vormen der tussenmenselijke relaties doet goed het zeer belangrijke, geheel anthropologisch opgezette, doch helaas voor de in de moderne filosofie niet terdege ingewijde moeilijk of niet leesbare boek van L. B i n s w a n g e r *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Niehans, Zürich, 1942, 704 blz., ± f 30.—, uitverkocht) ter hand te nemen.

Geen onderwerp leent zich zo slecht tot vereenvoudigingen zoals deze in inleidingen plegen te geschieden als de *psychotherapie*. Alles wat hier „eenvoudig” leesbaar is, is zonder uitzondering onjuist en misleidend. Dit hangt onmiddellijk samen met het practische karakter van dit gebied. Men mag de neurotisch-gestoorde mens alleen goed helpen of niet helpen. Alles wat daartussen ligt is slecht helpen, dat is: benadelen. De pastor, die van psychotherapie niets afweet, haar ook niet probeert te bedrijven, zal een beter zielszorger zijn dan hij, die wel wat weet van

psychotherapie en zijn halve kennis direct toepast. Het best uitgerust is die zielszorger, die zich degelijk op de hoogte stelt van de mogelijkheden der psychotherapie en die zich tegelijk voorneemt de inzichten, hem met deze studie verschaft, nooit als een psychiater of een klinische psycholoog direct toe te passen, doch ze uitsluitend te gebruiken als vehiculum van wat hij in werkelijkheid te brengen heeft. Terwijl een populaire inleiding tot de psychotherapie gemakkelijk voert tot een onverantwoord liefhebben, zal een ruime en gedegen kennismaking een ernstige waarschuwing tot het betreden van dit zo uitermate moeilijke en gevaarlijke gebied blijven. — Het spreekt vanzelf, dat een dergelijke gedegen studie beginnen moet met enkele werken van de grootmeester der psychotherapie S. Freud. Op zijn minst met diens *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Dr. A. J. Westerman Holstijn geeft in zijn *Grondbegrip der Psychoanalyse* (Bijleveld, Utrecht, 2e druk, 1948, 274 blz., f 6.90) een uitstekende samenvatting van de psychoanalytische methode — de grote, onvertroffen ontdekking van Freud — en van de psychoanalytische doctrine — waartegen zich terecht steeds meer bedenkingen opstapelen. Het gevaar is niet denkbeeldig, dat de lezer na deze zuiver analytische lectuur voortaan alles, wat hij onder ogen krijgt, met de zo zeer schematiserende en zo zeer vertekende bril der psychoanalyse bekijkt. Hij doet goed, aan elk psychoanalytisch werk het motto toe te voegen: „L'inconvénient d'un pareil système est justement la facilité avec laquelle il peut tout expliquer. Désormais, plus rien d'obscur, tout est simple: il suffit de trouver le moyen de rattacher n'importe quel aspect de l'activité humaine à l'instinct sexuel" (Gusdorf). Een belangrijk, recent, doch volstrekt niet „modern" werk over de analytische therapie is Alexander en French *Psychoanalytic therapy* (Ronals Press, N.Y., 341 blz., f 22.75). Het zijn de publicaties van Karen Horney, die ons het vertrouwen geven, dat de analytische leer een gunstiger ontplooiing tegemoet kan gaan dan de verstarring der laatste decennien deed verwachten: *New ways in Psychoanalysis* (Trubner, London, 1947, 305 blz., f 15.90).

Naast de analyse bestaan andere psychotherapeutische werkwijzen. Birnbaum's *Psychische Heilmethoden* (Thieme, Leipzig, 1927, 456 blz., uitverkocht) geeft nog steeds een goede samenvatting. De actuele, juist voor de pastor zo belangrijke richtingen zijn er vanzelfsprekend niet te vinden, men leze daarvoor: C. R. Rogers *Counseling and Psychotherapy* (Mifflin, N.Y., 1942, 437 blz. f 12.—) en R. Desoille *Le rêve éveillé en psychothérapie* (Presses universitaires, Paris, 1945, 383 blz., f 4.25). Geen pastor mag geheel onbekend blijven met de publicaties van A. Maeder: *Die Richtung im Seelenleben* (Rascher, Zürich, 1928, 167 blz., uitverkocht); *Wege zur seelischen Heilung* (Rascher, Zürich, 1945, 284 blz., f 13.25) en *Selbsterhaltung und Selbstheilung* (Rascher, Zürich, 1949, 332 blz., f 15.90).

Met deze laatste werken komen wij tevens op het uitermate moeilijke frontgebied tussen *psychotherapie en zielszorg*. Ik mag de zuiver zielszorgelijke werken van Asmussen, Thurneysen, Stückelberger en Köhler wel als bekend onderstellen, evenals de over dit onderwerp zeer verhelderende opmerkingen in Dr P. J. Roscam Abbing's *Diakonia* (Boekencentrum, Den Haag, 1950, 592 blz., f 14.90).

Ondoenlijk is het, binnen het bestek van dit artikel, verantwoord te wijzen op de uitgebreide, recente Amerikaanse literatuur over de praxis van psychotherapie en zielszorg. De publicaties van P. Tournier tonen ons een heilloze verwarring van de theoretisch wezenlijk verschillende werkwijzen en doeleinden van therapie en pastorale arbeid. Al mag zijn opvatting gunstige, eventueel zelfs zeer gunstige resultaten boeken bij een enkele pastor en een enkele psychiater, zij leent zich allerminst tot copie. Wij zijn niet allen Blumhardts! — Het boek, dat de zojuist genoemde theoretische verschilpunten scherp en zuiver ziet is *Psychotherapie en Zielzorg* van Dr C. W. du Boeuff en Dr P. C. Kuiper (Bijleveld, Utrecht, 1950, 173 blz., f 6.90). Het maakt echter van de theoretische verschilpunten praktische, wat niet strookt met de ervaring van de pastor, noch met die van de psychotherapeut. Niet zelden is het vehiculum der zielszorg een of andere vorm van psychotherapie. Het is mogelijk, dat zelfs een analyse uiteindelijk in niets anders blijkt bestaan te hebben dan in onvervalste zielszorg. Men kan eigenlijk met goed recht verdedigen, dat elke psychotherapie, die geheel geslaagd is, steeds een facet van zielszorg droeg. Omgekeerd zal het elke pastor meermalen overkomen, dat zijn goed bedoelde en verantwoord uitgevoerde zielszorg niets dan psychotherapie blijkt te behelzen. Het gevolg van een rigoureuze praktische scheiding bestaat in een futloze of nodeloos harde, maar steeds steriele zielszorg, en een psychotherapie beroofd van haar wellicht meest waardevolle facet. Zowel het een als het ander blijkt in het boek van Du Boeuff en Kuiper duidelijk. Overigens is het wel te betreuren, dat de schrijvers de phaenomenologische psychologie, die juist aan dit gebied een bevrijdende ontwikkeling kan garanderen, zozeer uit hun werk geweerd hebben.

Overziet men bovenstaande opsomming, dan moet wel opvallen, dat zeer weinig werken, die de *pastorale psychologie* s.s. betreffen, besproken werden. De reden daarvan is, dat deze niet of nauwelijks geschreven zijn. Een psychologie van het ziekbed, het sterfbed, van het huisbezoek en het spreekuur thuis bestaat niet, evenmin als er een werkelijk goede psychologie te vinden valt over de ontwikkeling van het geloofsleven, van de geloofsrust, -onrust en -vertwijfeling, en van de acedia. Noem ik in dit verband als gunstige uitzondering Prof. Rümke's onmisbare werk *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof* (Ten Have, Amsterdam, 4e druk, 1943, 80 blz., f 3.25), dan dient men wel te bedenken, dat daarin ongeloof de betekenis heeft van areligiositeit, waardoor de problematiek van het gebed, dit centrum, waarin zich alle geloof en ongeloof verdicht, onbesproken moest blijven.

Het gemis van een pastorale psychologie voert tot het dringende advies aan elke pastor, die zich binnen de psychologie begeeft, de psychologie, die hij onder ogen krijgt, te vertalen tot zo iets als een inzicht-sub-specie-aeternitatis. Zijn lectuur behoort een verandering in het aangebodene teweeg te brengen, een verandering, die nauwelijks zichtbaar is, doch even wezenlijk moet zijn als die, welke de mens door de doop ondergaat. Hij dient te streven naar wat Dr Boerwinkel eens terloops betitelde met „gedoopte psychologie”. Dit betekent geenszins, dat hij achter elke zin of elk caput een stichtelijke of dogmatische correctie plaatst, zodat hij aan het einde met lege handen staat. — Helaas is dit gewoonlijk wel het geval met de z.g. „christelijke psychologie”, waarvan ik om deze

reden de werken onbesproken liet. Psychologie is in haar diepste wezen de bezinning van de mens, die zich belangrijk vindt op grond van het feit, dat hij aangesproken is door de Ander. Psychologie is het autochthone bezit van het Christendom en behoeft geen excuus. Ook niet, waar de psychologie vervreemdt van haar moederbodem en resulteert tot de narcistische zelfverheerlijking of de zelfverguizing van de solitaire, totaal versaeculariseerde mens. Want dat het tot een dergelijke vereenzaming, tot een dergelijke verwijdering van de moederbodem kan komen, bewijst niets dan de weigering van dit aangesproken worden, een weigering, die in haar felheid en spraakzaamheid nimmer ophoudt te bewijzen, dat de mens de aangesprokene is en blijft.

Utrecht.

Dr J. H. VAN DEN BERG.

Boekbesprekingen.

Dr A. de Bondt, Tekst en Exegese van het Oude Testament, J. H. Kok, Kampen, 40 bl., f 1.45.

In deze inaugurele oratie geeft de nieuwe Kamper hoogleraar duidelijk aan, op welke wijze hij de O.T. wetenschap meent te moeten beoefenen. Hij stelt zich op het Gereformeerde standpunt van de eerbied voor de ons overgeleverde tekst tegenover de willekeur van de historisch-critische richting. Op boeiende wijze geeft hij een overzicht van het onderzoek naar de betrouwbaarheid van de Massoretische tekst. Belangwekkend is in het tweede deel, dat handelt over de exegese, de bespreking van het standpunt van Prof. Dr Vriezen, met wien Dr de B. enerzijds instemt wat betreft de duidelijke erkenning van het openbaringskarakter van het O.T., maar tegen wien hij anderzijds opponeert ten aanzien van het dualisme tussen geloof en wetenschap.

Juist omdat deze rede handelt over een zo breed onderwerp, is deze studie interessant ook voor niet Oud-Testamentici en de wijze, waarop Prof. de Bondt dit onderwerp behandelt maakt haar tevens boeiend.

A. V.

Prof. Dr M. A. Beek: Aan Babylons Stromen. (Hoofdmomenten uit de cultuurgeschiedenis van Mesopotamië in 't Oud-Testamentische tijdvak) N.V. Uitgeversmaatschappij „Kosmos”.

Een zestal lezingen over de cultuurgeschiedenis van het oude Tweestromenland, gehouden voor de volksuniversiteit te Amsterdam, heeft Prof. Beek tot bovengenoemd boek verwerkt. De schrijver probeert hierin het beeld, dat de moderne assyriologie van deze oude cultuur geeft, op populaire wijze te schilderen voor hen, die wel belangstelling hebben voor deze wereld, die langzamerhand weer uit de puinheuvels van Mesopotamië oprijst, maar die niet in staat zijn om de vakliteratuur hierover te bestuderen.

Door allerlei kleinigheden uit het dagelijks leven van die tijd te vertellen, maakt de schrijver het gemakkelijker voor zijn lezers om zich in deze oude wereld in te leven. We lezen over de inrichting van het koninklijk paleis in Mari, over de riolering ervan, zijn badkamers, keuken met inventaris, waartoe o.a. vele puddingvormen! behoorden, boudoirs van de haremdames enz. Ook door het gebruiken van begrippen van onze tijd tracht de schrijver te laten zien, dat deze oude wereld in veel opzichten niet anders was dan de onze. Zo draagt het derde hoofdstuk het actuele opschrift: Geleide economie uit het jaar 1950 voor Christus. Het wetboek van koning Bilalama bewijst immers, dat geleide economie met zijn loonstop en prijsbeheersing reeds 2000 jaar voor onze jaartelling bekend was. In het slothoofdstuk wordt de vraag gesteld naar de verhouding van Babel en Bijbel. Men kan niet bestrijden, aldus de schrijver, dat bijv. de Psalmen uit het O.T. zeker wat vorm en hier en daar zelfs wat

inhoud betreft, overeenkomst vertonen met de lof- en klaagliederen uit de Babylonische wereld. Dit is ook niet verwonderlijk, omdat tussen de verschillende landen en volken van de Semietische wereld geen niets doorlatende schotten waren aangebracht. Maar een uiterlijke overeenkomst zegt nog niets. We moeten elke godsdienstige uiting van een volk verstaan vanuit het centrum van zijn religie. Zo moet de vraag worden gesteld naar het centrum van de Babylonische en Jahwistische religie. Daar het tot nog toe niet mogelijk is aan te geven wat de kern is van de godsdienst van Babylonië, probeert de schrijver het verschil tussen beide religies met een tweetal voorbeelden duidelijk te maken. Wanneer we de oplossingen die gegeven worden van het probleem van het lijden vergelijken, dan zien we naast veel overeenkomstigs, dit grote verschil: De „Babylonische Job” zoekt uiteindelijk steun bij zijn vriend tegenover God (zo in „het gesprek van een mens en zijn vriend”), terwijl het een bewijs is van de levende relatie tussen Job en zijn God, dat deze eerste Hem aanspreekt en een twistgesprek met Hem voert. Als tweede voorbeeld vergelijkt Prof. Beek de antwoorden, die beide religies geven op de vraag naar de oorsprong van de sterfelijkheid. Het antwoord dat het Gilgamesj-epos geldt, is dat van de tragicus. Gilgamesj had het onsterfelijkheidskruid reeds in zijn bezit, maar een slang ontnam het hem, toen hij sliep. Het Paradijsverhaal echter voert, aldus de schrijver, de sterfelijkheid van de mens terug op schuld. Bij dit tweede voorbeeld, zou men zich wel kunnen afvragen, of het Paradijsverhaal wel spreekt van een verlies van de onsterfelijkheid. Het komt mij voor, dat dit verhaal veeleer vertelt van het verlies van het rustige onbezorgde leven in de hof, een leven dat nog niet de harde landarbeid kende van de Palestijnse boer, dan van een verlies van de onsterfelijkheid.

Naar mijn mening is dit werk van Prof. Beek zeer geslaagd. Het is opmerkelijk fris en boeiend geschreven. Voor wie zich verder wil verdiepen in de interessante wereld van het oude Tweestromenland, heeft de schrijver na elk hoofdstuk een literatuurlijstje opgenomen. De uitvoering van het boek is zeer verzorgd.

L. A. E.

Dr W. F. Dankbaar: *De tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal.* (Nieuwe Serie „Onze Tijd”), G. F. Callenbach N.V., Nijkerk. 46 blz. Geb. / 1.90.

Dit geschrift, een enigszins uitgebreide lezing, munt uit door zijn pregnante formuleringen. Een vijftal stellingen wordt toegelicht, zó, dat de gegevens van Schrift en historie in klare lijnen voor ons komen te staan. Voortdurend blijkt het Israëlitisch historische denken op dit punt te botsen met de Griekse zijsphilosophie. Het schijnt me wel wat gewaagd, uit Paulus' $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ -begrip te concluderen: „Er bestaat geen aanwezigheid van Christus op zichzelf, er bestaat slechts een tegenwoordigheid voor ons” (blz. 18). Bijzonder fraai is de wijze, waarop de schrijver (blz. 30, 31) betoogt, dat het veld winnen van de offergedachte in de mis te verklaren is uit het denken in zijns categorieën in plaats van in daadcategorieën, hoe vreemd dit ook schijnt: „Nu het sacrament geen actio meer is, wordt het tot actio gemaakt”. Een weldadige nuchterheid kenmerkt de beschouwing over een mogelijke correctie van Calvijns praesentie-gedachte door die van Luther, hetgeen de auteur afwijst: De noodzakelijke aanvulling op de Gereformeerde Avondmaalsleer evenals de gedachte over het gewenste eerherstel van het Avondmaal in de Hervormde Kerk verdienen ongetwijfeld ernstige overweging.

A. J.

K. Barth: *Die Wirklichkeit des neuen Menschen.* Theol. Studien. Heft 27. Zollikon, Zürich. Voor Nederland en het Nederlandse Taalgebied G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, 30 blz.

In dit boekje treft men een drietal lezingen aan die Barth op de conferentie van oud-leden der Franse S.C.M. heeft gehouden in 't najaar van 1948. In de voorrede zegt de schrijver dan ook, dat men hier niet te doen heeft met een Theologisch tractaat, omdat de vorm daarom niet strikt wetenschappelijk genoeg is. Niettemin krijgt men hier een zeer markante karakteristiek van het nieuwe schepsel, dat de Christen in Jezus Christus is, en in het kort verstek vindt men hier veel saamgebracht dat naar vele kanten kan worden uitgewerkt. Uiteraard kan men de ver-

gelijking met K. D. III/2 niet trekken; toch is het meest karakteristieke, het feit dat Jezus Christus de mens is, ook hier verondersteld. Als inleiding zeer aan te bevelen.

H. t. B.

Johannes Calvijn: De artikelen van de faculteit der heilige godgeleerdheid te Parijs, betreffende ons geloof, onze christelijke religie en de vorm onzer prediking — met de remedie tegen het venijn. G. F. Callenbach, Nijkerk z.j. 110 blz.

In 1543 stelden de deken en de leden der Theol. faculteit aan de Sorbonne 25 artikelen op, om daarin duidelijk de leer der moederkerk te stellen tegenover de ketterij, die snel om zich heengreep. In 1544 verscheen hierop een antwoord van de hand van Calvijn, bevattend telkens een artikel, dat vervolgens door hem enigszins geparaphraseerd wordt en het daarbij passend antwoord op dit „venijn”.

Eerst wordt gehandeld over het schriftgezag, en zijn waarde ten opzichte van de traditie. Dit is 't uitgangspunt van de gehele reeks artikelen, en komt voortdurend ook later weer naar voren, als methode bij de bespreking. Doop-vrije wil, boete, Heilig avondmaal, heiligenverering, gezag der kerk, voorrang van Rome, zijn de belangrijkste punten die worden bestreden.

De bestrijding is kort en zakelijk, hier en daar zeer scherp en ironisch. Wanneer men dit boek vergelijkt met het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Hervormde kerk valt op menig terrein een verschil op. Het blijkt hoe enerzijds er in de R. K. kerk zelf een ontwikkeling heeft plaats gevonden; en anderzijds, hoe het cultureel en maatschappelijk leven zich ontwikkeld heeft, en hoe de plaats der kerk daarin een andere is geworden. Het accent op de mensbeschouwing, de ambten, de plaats in de maatschappij, en niet te vergeten op de Mariologie vindt men bij Calvijn niet in zo sterke mate als tegenwoordig.

Al met al een goed en prettig leesbaar overzicht van het voornaamste in de controverse Rome-reformatie.

Den Haag.

H. t. B.

Dr R. B. Evenhuis en Prof. Dr G. C. van Niftrik Maria ten-hemel-opneming. Uitg. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk. f 0.90.

De Moeder des Heren. Herderlijke brief der bisschoppen van de Oud-Katholieke kerk van Nederland naar aanleiding van het Nieuwe Dogma. Uitg. Paris - A'dam.

Prof. Dr W. J. Kooiman: Het nieuwe rooms-katholieke dogma van Maria, de Moeder Gods. Uitgave van de Synod. Comm. van de Evang.-Lutherse kerk in het koninkrijk der Nederlanden. f 0.60.

Vier reacties — van Calvinistische, Oud-katholieke en Lutherse zijde — op de proclamatie van het dogma Maria-ten-hemel-opneming. De twee eerste gaan uitvoerig in op de achtergronden van en de motieven, die leidden tot het ontstaan van het nieuwe dogma. Tegenover de veelal overdreven Mariologie der R.K. kerk wordt de Bijbelse soberheid, die we óók ten opzichte van Maria moeten betrachten, gesteld. De traditie mag niet gezien worden als een „verlenging van de openbaring in de tijd”. Kort en duidelijk worden de verschillende kernvragen, die vandaag in de verhouding Rome-Reformatie in het geding zijn, in dit eerste geschrift aan de orde gesteld.

Het tweede geschrift bevat de herderlijke brief van de Oud-katholieke bisschoppen die op kerstavond 1950 in de Oud-katholieke gemeenten werd voorgelezen. Ook zij wijzen verontwaardigd het nieuwe dogma af, al gaan zij in hun waardering van Maria verder dan hun protestantse collega's.

De Lutherse reactie analyseert vooral de kerkpolitieke achtergronden van het nieuwe dogma en ontwikkelt na een brede behandeling van de R.K. Mariologie het evangelische mensbeeld, waarom het in deze controvers met Rome uiteindelijk gaat.

Moge deze veelstemmige protestzang een bijdrage tot een welluidende antiphoon tussen Rome en Reformatie blijken te zijn, al is de kans hierop, gezien de steeds scherper wordende grensafbakening, helaas niet groter geworden!

Zwolle.

G. v. H.

Karl Adam: *Una Sancta*. Katholieke Eenheid en Christelijke Liefde. Uitgeverij Helmond - Helmond, 128 blz. Geb. f 2.90.

De hoofdtitel van dit boek geeft aan, dat de bekende Duitse R. K. theoloog Karl Adam zich elke moeite getroosten wil te strijden voor een groot ideaal: het ideaal van de *Una Sancta*.

En inderdaad, de *Una Sancta* in een groot ideaal, en wie er tegen opkomt, is de naam van schristen onwaardig.

Toch menen wij ons van enige opmerkingen niet te mogen onthouden. Deze opmerkingen gelden niet het ideaal, maar het aangekondigde boek.

De schrijver begint met een korte uiteenzetting te geven van de kerkelijke toestanden vóór de Reformatie, om daarna stil te staan bij de persoon van Luther. Hoezeer echter van groot belang, we menen toch te moeten vaststellen, dat de Reformatie niet zuiver een uitvloeisel is van protest tegen misstanden in de R. K. kerk. Deze misstanden zullen gemaakt hebben, dat de Reformatie spoedig veel terrein won bij de grote massa, maar het wezenlijke, dat waar het eigenlijk om ging, lag toch veel dieper.

Daarom menen we b.v. achter de zin: „Was Luther maar meer vertrouwd geweest met deze door en door katholieke opvatting van de genade, (de hoogscho-lastieke opvatting van een Albertus Magnus, een Thomas van Aquino en een Bonaventura) die zijn beschermer, de vicaris van de Augustijnen Johannes von Staupitz, hem meermalen heeft voorgehouden! Dan zou die „Turmerlebnis” ook nooit hebben plaats gehad, die de directe inleiding is geworden op zijn afval van de Kerk” (blz. 44) een vraagteken te mogen zetten.

Zonder „Turmerlebnis” en gewapend met die kennis van die „door en door katholieke opvatting van de genade” zou de Reformatie zonder twijfel ook een feit geworden zijn.

Hetzelfde geldt van de op blz. 67 voorkomende zin: „Wanneer Luther op principiële gronden de zeven Sacramenten en het Priesterschap als ambt verwerpt, dan moeten wij daarbij zeker ook denken aan hetzelfde ressentiment tegen openbare misbruiken in de Kerk”.

Hoeveel eerbied we ook hebben voor het werk van de *Una Sancta*-beweging in het algemeen en voor Karl Adam in het bijzonder; we menen toch te moeten zeggen, dat het niet zo eenvoudig is als het soms wel schijnt. Er is nu eenmaal een zeer diepe kloof, die niet door mensenwerk te overbruggen is. Dat kan God alleen.

Het boek kan er dan ook niet onderuit, deze kloof te voelen, daarvan getuigt het volgende: „Er bestaat voor de (rooms) katholieke Kerk maar één waarachtige eenheid: de vereniging met Haar” (blz. 95). Daar komt het bij Rome uiteindelijk altijd op neer.

Het staat ook voor ons als een paal boven water, dat een hereniging der kerken slechts in een katholieke kerk kan plaats vinden, maar voor Rome betekent dat altijd de *Rooms Katholieke Kerk*, en daar menen wij tegen op te moeten komen.

M. J. A.

Dr G. Hartdorff: *Historie of Historisering?* Een onderzoek naar de visie van G. A. van den Bergh van Eysinga op de wordingsgeschiedenis van het Christendom, voorzien van bibliografie. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam, 1950. geb. f 7.90.

Deze Utrechtse dissertatie is een zeer welkome verschijning in de Nederlandse theologische literatuur. Helaas staat de beperkte plaatsruimte slechts een korte bespreking toe. Dit goed geschreven, duidelijk ingedeelde en door de uitgever voortreffelijk uitgevoerde boek geeft een uitstekend overzicht van de argumenten pro en contra de radicale hypothese.

Met betrekking tot „het probleem Jezus” vinden wij, aldus Dr Hartdorff, twee hoofdstandpunten. Eenrzijs de supranaturalistische verklaring (Rooms-Katholicisme, orthodox Protestantisme), anderzijs de „natuurlijke” verklaring. Deze laatste verklaringswijze wordt gevonden bij de liberalen, de radicalen en bij de aanhangers van de eschatologische opvatting. Natuurlijk is dit maar een schema met alle gebreken van dien. Liberalen en „Eschatologen” poneren: de Jezus der historie is een

gans andere figuur dan die van het kerkelijk dogma. De radicale stelling luidt: a) de Jezus der historie is ons onbekend, b) de Jezus der historie, d.w.z. de Jezus achter het Nieuwe Testament, heeft niet bestaan.

Na een paragraaf over Bruno Bauer volgt dan in het tweede hoofdstuk een bespreking van de hoofdfiguren van de Hollandse Radicale School, terwijl het slot-hoofdstuk van het eerste deel geheel gewijd is aan G. A. van den Bergh van Eysinga. Hiermede is de „Beschrijving” voltooid. Deel II geeft vervolgens de „Beoordeling”, waarbij de volgende onderwerpen ter sprake komen: de Romeinse bronnen, de Joodse bronnen, Argumentum e silentio, Paulus en de historiciteit, Inleiding tot de Oud-christelijke letterkunde, het Christendom bekroning der Godsdienstgeschiedenis?, het karakter der Evangeliegeschiedenis, de historisering der idee, apriorisme en Nieuwe Testament, het dogma der historiciteit. Een samenvatting en een slot-beschouwing besluiten het onderzoek.

Dr Hartdorff stelt zijn „kerkelijk uitgangspunt” tegenover het „wetenschappelijk uitgangspunt” van Prof. van den Bergh van Eysinga. Hij kiest dus voor de supranaturalistische verklaring van het probleem Jezus. Beide uitgangspunten zijn volgens hem gelijkelijk dogmatisch. De niet-historiciteit kan niet bewezen worden, de volstrekte onhoudbaarheid van de radicale stellingen echter evenmin. Wel is de niet-historiciteit hoogst onwaarschijnlijk. Tenslotte stelt de schrijver nog eens duidelijk zijn eigen apriori: „Het ontstaan en bestaan der Christelijke Kerk is onbegrijpelijk zonder Jezus Christus, in waarheid en werkelijkheid Gods Openbaring aan en in deze wereld”.

J. L. KLAUFUS.

D. Wilhelm Kolfhaus: Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band VII). Neukirchen Kreis Moers 1949. 565 S. Br. DM. 25.—.

De ethiek van Calvin is een van de momenten van zijn theologie, die van de zijde der theologen betrekkelijk weinig aandacht hebben gekregen. Het is daarom een waardevol stuk werk, dat D. Wilhelm Kolfhaus met dit boek gegeven heeft, waardevol vooral, omdat de ethiek van Calvin hier getekend wordt in onmiddellijke verbondenheid met het geheel van zijn theologie. — De schrijver heeft zijn taak zeer bescheiden opgevat: zelf is hij zo weinig mogelijk aan het woord en Calvin zo veel mogelijk. Feitelijk heeft hij niet veel meer gedaan dan de honderden en honderden aanhalingen uit alle werken van Calvin te rangschikken. Deze methode heeft zeker veel voor: het gevaar van het geven van een constructie wordt met deze methode zo veel mogelijk vermeden. Toch schijnt de schrijver niet geheel aan het gevaar van de „constructie” ontkomen te zijn: dat toont b.v. de wijze waarop hij in het inleidende hoofdstuk de vragenreeks rondom de mogelijkheid van een autonome zedelijkheid enigszins tendentieus behandelt. — Interessant is de vergelijking met de ethiek van Luther, die telkens wordt gemaakt, en die de grote verschillen, maar ook de diepe verbondenheid van de beide Reformatoren, duidelijk toont. Minder aantrekkelijk is de wijze, waarop met veelal betrekkelijk goedkope antithesen het verschil tussen autonome zedelijkheid en Christelijke zedelijkheid (autonome ethiek en Christelijke ethiek) getoond wordt: wat in dit opzicht gezegd wordt, is meestal wel waar, maar wat grof. „Der säkuläre Moralist wünscht sich „das robuste Gewissen” als Befreiung von jeder moralischen Bedenklichkeit” (S. 55): dat is zeker niet waar en met dergelijke goedkope antithesen bereikt men zijn „apostolische” doel zeker niet. En waarom zou de Christelijke ethiek minder „wit” zijn tegen een minder zwarte achtergrond? Overigens is dit een boek, dat een goed beeld geeft van de ethiek van Calvin, die zeker bij een nieuwe vormgeving van de theologische ethiek alle aandacht verdient.

Rolde.

J. S. W.

Erich Frank: Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit. Ernst Klett Verlag, Stuttgart o. J. (1950). 237 S. Ln. 9.50 DM.

Dit boek is een vertaling van een in 1945 in Amerika verschenen boek *Philosophical understanding and religious truth*: de schrijver — van 1939—1949 hoogleraar in de filosofie te Cambridge Mass. in 1949 op de terugreis naar zijn vaderland overleden te Amsterdam — doet hier een poging om verschillende themata van het

religieuze denken op harmonische wijze te verbinden met de wetenschappelijke en filosofische inzichten van onze tijd. De tegenstellingen tussen beide kunnen naar zijn overtuiging niet het laatste zijn. Steeds is de schrijver op zoek naar de synthese en hij tracht deze synthese te bereiken door er op te wijzen, dat de wetenschap op de laatste vragen (de vragen naar het wezen van de mens, het zijn van God, de zin van de geschiedenis enz.) geen antwoord weet te geven en zo moet leren de relevantie van het religieuze antwoord te verstaan. „Wenn . . . der Mensch von heute mit der ganzen Redlichkeit und Wahrhaftigkeit . . . versucht, sich selbst zu verstehen, wie er wirklich ist, entdeckt er, dass seine Souveränität und seine wahrheit letzte Grenzen haben, die ihm dann auch die Begriffe der Religion in neuem Lichte erscheinen lassen” (S.23). Men zou dit met de oude naam „apologetiek” kunnen noemen: en werkelijk is de religieuze „plaats” van de schrijver ergens in de omgeving van de oude Apologeten, die bij heel hun denken gedragen werden door de overtuiging, dat de verhouding van (antieke) filosofie en Christendom een harmonische is, dat logos en Logos op elander „aangelegd” zijn. Het deelt op deze wijze ook in de gevaren van deze theologie: het eigenlijke Christelijke element dreigt in de synthese te gemakkelijk op de achtergrond te komen. Niettemin is dit boek een gezonde reactie op het te eenzijdig antithetische denken van verschillende dialectische theologen.

Rolde.

J. S. W.

Alfred Weber: Kulturgeschichte als Kultursociologie. R. Piper & Co. Verlag, München 1950². 479 S. Kart. DM 13.50, Leinen DM. 17.50.

Naast de grote „verklaringen” van de geschiedenis die in onze eeuw zijn gegeven door O. Spengler, A. Toynbee e.a. staat zeker gelijkwaardig dit grote werk van de socioloog Alfred Weber. Het is een cultuurgeschiedenis, waarin vooral aan de sociologische achtergrond van de ontwikkeling der cultuur veel aandacht gegeven wordt — prachtig zijn de op deze wijze gegeven schetsen van de Chinese en Indische culturen en van de ontwikkeling van de Griekse cultuur — maar het is tegelijk meer dan alleen een cultuurgeschiedenis. Het werk wil voor alles en door alles een antwoord geven op de grote vraag, die in deze crisistijd angstig gesteld wordt: de vraag, waar wij eigenlijk staan in het heden, aan het „einde” van de geschiedenis, en welke toekomst wij eigenlijk tegemoet gaan. „Das Vergangene ist der Spiegel des Gegenwärtigen, das Gegenwärtige der Scheiterhaufen des Vergangenen. Beide zusammen sind in ihrer Deutung der Zugang zum Lebendigen” (S.8). Om deze „Zugang zum Lebendigen” gaat het ten slotte in dit boek. Een Christelijke „Deutung” wordt hier zeker niet gegeven, en de schrijver is genoeg man van wetenschap om aan het slot van zijn boek niet „profetisch” te worden of apocalyptische visioenen voor te toveren. Hij is zakelijk tot het einde toe: en deze zakelijkheid toont ons, hoe groot de gevaren zijn, die onze cultuur bedreigen en hoe weinig de mogelijkheden zijn om tot een integratie van onze cultuur op een nieuw niveau te komen. Het is goed deze zakelijke woorden te horen: toch zullen we de nacht van de toekomst anders tegemoet kunnen leven dan hij, die zijn vertrouwen moet stellen op de mens alleen.

Rolde

J. S. W.

Prof. Dr A. J. de Sopper: Dwaalwegen. De mens in het materialistisch en het vitalistisch naturalisme. J. N. Voorhoeve, Den Haag.

Dat de lezer van *Grenzen der Openbaring* met belangstelling grijpt naar dit nieuwe boek, een pendant van het genoemde, behoeft geen verwondering te wekken. Men kan zich moeilijk een betere gids wensen dan Prof. de Sopper ter oriëntatie op een terrein, waar „kreten” niet zelden onze onkunde moeten verbergen. Titel en ondertitel maken standpunt en „practisch” doel van de auteur terstond duidelijk. De vraag: „Wat is de mens?” is een van de belangrijkste vragen, voor ons evenzeer als b.v. voor Pascal (blz. 8). Moeten we dus apologetiek verwachten, en wel van een „stichtelijk” soort? De rake, kernachtige typeringen bedoelen zeker niet de zaak af te doen met het opplakken van een etiket.

In een reeks hoofdstukken worden de gedachtengangen van genoemde stromingen diepgaand belicht, aan de hand van rijk illustratiemateriaal. Hoofdstuk II zegt iets over de waarde van de naturalistische opvatting, hoofdstuk III analyseert het materialistisch naturalisme in zijn visie op de levenloze stof (A), het leven (B),

het psychisch leven (C), het geestesleven (D). Het vitalistisch materialisme volgt in IV in zijn meest sprekende vertegenwoordigers, de anthropologische consequenties van beide stromingen in Hoofdstuk V, o.a. aan de hand van Kant's 3 vragen: Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen? Tot besluit iets over de praktische gevolgen.

Juist de methode van zorgvuldig luisteren en analyseren verleent sterke overtuigingskracht aan de op blz. 11 uitgesproken mening, dat het naturalisme niet als verouderd en afgedaan mag beschouwd worden, maar hoogst actueel is en op vaak verborgen wijze doorwerkt. Steeds weer keert de schrijver zich, bij alle waardering voor de natuurwetenschappelijke methoden, met klem tegen de verabsolutering tot een wereldbeschouwing.

Een opvallend grote plaats neemt Bergson in. Niet alleen bij het vitalistisch naturalisme, maar bij de bespreking van het materialisme. De bladzijden 24-40 bieden een rijk met citaten geïllustreerde weergave van Bergson's voornaamste geschriften. Deze schijnbaar onevenredig grote excurs is m.i. één van de aantrekkelijkste dingen in dit boek en laat duidelijk de methode van de auteur uitkomen. Bestrijding v. h. materialisme door Bergson vermijdt goedkope polemië en richt de aandacht geheel op de zaak zelf. In het vervolg blijkt, dat ook Bergson's eigen beschouwing, gezien vanuit het Chr. geloof, niet houdbaar is. Maar zo wordt de lezer aan het denken gezet.

Sommige passages zijn haast adembenemend, b.v. het meesterlijke gedeelte over de praktisch-utilistische trek van het vitalisme bij Freud, Klages e.a. (blz. 89-99), ook bij Bergson zelf. Verrassend is de wijze, waarop de auteur tot de conclusie komt, dat het dialectisch materialisme van de Sovjet-philosophie eigenlijk geen materialisme meer is (blz. 161). Stuk voor stuk blijken de problemen hoogst actueel te zijn. Maar zelfs alleen de inleiding in de gedachtenwereld van Bergson maakt de bestudering van dit boek de moeite waard. Door talrijke cursiveringen wordt de lectuur aanmerkelijk vergemakkelijkt.

De uitgave is keurig en niet duur.

A. J.

Dr J. Verkuy! , De geest van Communisme en Kapitalisme en het Evangelie van Christus. Uitg. Van Keulen, Delft, / 2.75.

Dr Verkuy! heeft er goed aan gedaan zijn in 1948 geschreven brochure geheel te herzien en uit te breiden. Hij geeft ronduit toe, dat de eerste brochure in haast was geschreven en vele tekenen van die haast vertoonde. De critiek op die brochure is van vele kanten niet mals geweest. Dr Verkuy! heeft met die critiek terdege rekening gehouden, „voorzover nl. die critiek werkelijk op het geschrevene inging en niet met de wapens van laster en woordverdraaiing de strijd tegen haar inhoud aanbod. „Thans is die brochure tot een boek van 164 pagina's uitgegroeid en op vele punten op meer verantwoorde wijze geschreven.

In beknopte maar duidelijke vorm geeft de schrijver de hoofdgedachten weer van communisme en liberalistisch kapitalisme (in de eerste uitgave heette het nog „Kapitalisme" zonder meer!) en tegenover beide stelt hij als de enige weg der redding het volgen van Jezus Christus.

Verkuy! weet zijn lezers op klemmende wijze te confronteren met de eis van Christus om ook op sociaal-economisch gebied het Rijk Gods en de gerechtigheid daarvan te zoeken.

Voor een brede studie zowel van het communisme als het kapitalisme dient men uiteraard de werken van Marx, Engels, Lenin, Rapschinsky enz. te bestuderen, doch wie zich daaraan niet kan of durft wagen en toch de noodzaak inziet om zich althans enigermate op de hoogte te stellen van de daemonische machten ook van zijn tijd, voor die kan het boek van Verkuy! een goede wegwijzer zijn.

Dat in een aanhangsel de conclusies van de Vergadering van de Wereldraad van Kerken, 1948, over dit onderwerp zijn opgenomen en een opgave van de geraadpleegde litteratuur is toegevoegd, verhoogt de waarde van dit werk.

A. V.

Dr K. Dijk: Aspecten in ons kerkelijk leven, Uitg. J. H. Kok, Kampen, 1950, 48 blz., prijs / 0.95.

In deze brochure geeft de Kamper hoogleraar een situatie-tekening van het kerkelijk leven der Gereformeerde kerken, zoals hij het meent te mogen zien. Na

eerst de critiek van verschillende kanten op het kerkelijk leven te hebben nagegaan, zowel die van „buiten” komt als de inwendige critiek — die het zwaarste moet wegen —, stelt hij de vraag: „wat zullen wij op al deze critiek zeggen?”, om dan de Geref. Kerken in de lijn van het viertal kerkkwaliteiten te bezien: eenheid, heiligheid, algemeenheid, Christelijkheid. Prof. Dijk komt dan o.a. tot de conclusie, dat wij thans in de periode van de reactie op de objectivistische jaren van vóór en in de tweede wereldoorlog leven en precies als na de wereldoorlog van 1914 — 18 de geestesstroming sterk de relativistische en subjectivistische koers uitdrijft (blz. 45).

Eigenlijk horen we in heel deze brochure van twee hoofdstromen. De ene: bezwaren tegen een niet-evangeliserend, niet ruim, niet oecumenisch, niet apostolisch kerkelijk leven; vraag naar actuele, pikante prediking, enz. De andere: klachten over een slecht oogstgetij, gebrek aan geloofskennis en geloofskracht, indifferentisme, enz.

Hebben wij hier inderdaad te doen met stromingen? Is dit niet al te sterk generaliserend gesproken? Als de hoogleraar een vergelijking trekt tussen de jaren na 1914 — 1918 en die na 1940 — 1945 en de jaren twintig als patroon neemt voor deze tijd doet hij dan wel recht aan de jongere garde van na 1945, die toch in tegenstelling met de jaren twintig een oorlog aan de lijve heeft gevoeld en gemeenschappelijk met anderen zich heeft ingezet in het verzet? Is het dan te verwonderen, dat vele jongeren nu nog blijven zoeken naar een gemeenschappelijke arbeid en niet afkerig staat tegenover de oecumenische beweging?

Naast het dankbaar memoreren van wat God vandaag nog geeft in de Kerken, noemt Prof. Dijk ook de feiten in de Geref. Kerken, die hierop neerkomen, dat er een toenemend innerlijk tekort is. En dan zegt hij: „Niet de vermeerdering der Kerk staat vooraan, maar de bewaring”. Maar . . . is de Kerk met het bewaren ooit klaar? Kunnen we dan nooit toekomen aan het vermeerderen? Kunnen we spreken van eerste- en tweederangs-opdrachten van Christus? En . . . werken bewaring en vermeerdering niet bevruchtend op elkaar, wederkerig?

Al zijn er punten op te noemen, waarop men van mening zal verschillen met de schrijver, dit neemt niet weg, dat het doel van deze brochure, n.l. om de lezers er toe te dringen zich op de toestand van ons kerkelijk leven te bezinnen, althans ten dele is bereikt, gezien de reacties in vele kerkelijke bladen.

A. V.

T w i j f e l e n G e l o o f. Medewerkers: Dr W. J. Aalders, Dr G. van der Leeuw, Dr H. C. Rümke, Dr G. Sevenster. Uitgeversmaatschappij Holland. 220 blz. geb. f 6.90.

Meer m.i. dan een breed-opgezet, eenheidlich-wetenschappelijk werk over „Twijfel” zal dit verzamelwerk van een viertal a.h.w. meditaties — wat een strenge en zakelijke analyse niet uitsluit — de geesten boeien, doordat deze vorm min of meer direct en praktisch aanspreekt. De psycholoog, de phaenomenoloog, de bijbelse en de dogmatische theoloog zien de twijfel, een ieder van zijn kant.

De eerste, Dr Rümke, beziet de condities voor de genese van de twijfel (de algemene twijfel, „principeel gelijk aan de godsdienstige”), zoals die door de psychol. scholen naar voren zijn gebracht. Al wil hij een synthese van die alle, toch acht hij als belangrijkste conditie: 't verliezen van het werkelijkheidsbesef (en niet v. h. besef van zekerheid; terecht) oftewel met Jaspers (Kierkegaard) het gaan ontbreken van de existentiële zijnsbelevingen. Onder dit hoofd brengt Schr. dan ook de drift-conflicten als twijfel-oorzaak, n.l. als volgt: 't verdringen van verboden drijven werkt belemmerend op 't vrijkomen van andere (goede) creatieve krachten, waardoor minder of zwakkere existentiële belevingen; daardoor dus weer twijfel (blz. 30). Afgedacht van de (schijnbaar aannemelijke) constructie, ligt hier een punt waar de theoloog (ethicus) zal gaan moeten peinzen.

Sprekend over de „positieve” twijfel, zegt Schr. dat ze ontstaat „doordat een steeds waakzame intuïtie waarschuwt dat een schijnbaar objectieve zekerheid (of logische redenering) niet werkelijkheid is”. De zo ontstane twijfel werkt als een creatieve kracht die „zu der eigentlichen Wahrheit führen soll” (Jaspers). — Een voorbeeld als van Socrates met z'n maieutische methode, die deze twijfel immers als motor had, zou hier op z'n plaats geweest zijn, evenals een wijzen op een verschijnsel als autoriteitsgeloof, waar deze twijfel ontbreekt.

Prof. van der Leeuw ontleedt de twijfel vanaf de „objectieve onzekerheid”

tot de „existentiële twijfel”. In de laatste worden ook hier de twee twijfel-aange-
 zichten getoond: vriend en vijand, „ereken en tragisch kenmerk” (motto van
 Rümke): het activeren en dynamisch maken en het verlammen tot de dood toe.
 Dat 't tweede twijfelen aan zich zelf en „dus aan God” betekent en dat daar tegenover
 geloof slechts „losgelaten vertwijfeling” betekent, vertelt de Schr. op zijn bekende,
 meeslepende manier. Men geniete het zelf!

Prof. G. Sevenster geeft in zijn opstel „De twijfel in de Bijbel” de twijfel weer,
 zoals de gelovigen van O. en N.T. die kenden: o.a. Job en de Prediker. Het antwoord
 op de vraag waarom de Prediker, „'t meest moderne boek van de Bijbel door zijn
 vermoeide scepsis”, in de canon staat, is origineel — of iedere inspiratieleer dit
 antwoord afdoende zal vinden, is een andere zaak. De uiteenzetting van wat de
 Prediker aan positiefs boodschap, is mij vaag gebleven. De illustraties die de Schr.
 geeft van de „verborgen” twijfel, die 't radicale geloof tot kleingeloof maakt, zijn
 treffend (m.n. Jac. 1).

De bijdrage van Prof. Aalders „Twijfel en Geloof”, die handelt over de „verticale
 twijfel” van „de-mens-voor-God”, werkt bevrijdend in de tijdsphilosophie van vandaag
 en in de praktische geloofsproblemen van alle dag. Een bont en groots panorama
 wordt ons ontvouwd: het spel met de twijfel van de toeschouwende mens; de zin en
 het nut van de twijfel tegenover alle zelfverzekerdheid („wie nooit getwijfeld heeft....”)
 zijn relatie met de (zelf)critiek en met de angst; zijn eigenschap dat hij inhaerent is
 aan het mens-zijn; zijn samenhang met de isolerende vereenzaming; zijn vernietige-
 nende werking: dat hij splitst, losmaakt, ontbindt en ontledigt; en zijn nederlaag
 door de werking van het geloof dat vastmaakt, verbindt, met God vervuld (enthousiast)
 doet zijn en bindt tot „overvloeiend leven”.

Dit is een boek om te „doen”, om te „lezen met de handen”.

Kampen.

W. BLANKEN.

Ingekomen boeken.

- R u d o l f B u l t m a n n: Theologie des Neuen Testaments. 2. Lieferung (Bogen
 23—28). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951. 96 S. Subskr.
 Pr. DM. 3.60.
- D r T. D o k t e r: Het mythologische, het theoretische en het Bijbelse wereldbeeld.
 Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951. 127 blz. ing. f 3.50, geb. f 4.50.
- C h r. E g g e n b e r g e r: Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes.
 Zwingli-Verlag. Zürich 1951. 212 S. Brosch. Fr. 11.—.
- D r F. d e G r a a f f: Het schuldprobleem in de existentie-filosofie van Martin
 Heidegger. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage z.j. 161 blz. geb. f 6.90.
- D r W. H. G i s p e n: Het boek Exodus. Eerste deel, Hoofdstuk 1 : 1 - 15 : 21.
 Tweede herziene druk. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V.
 Kampen 1951. 161 blz.
- J. A. H o e k: Woordwording des Woords. Een reformatorische stem in het
 gesprek R. Katholieke Kerk - Reformatie. Hoenderloo's Uitgeverij en Drukkerij
 z.j. 262 blz.
- D r A. G. H o n i g: Bijdrage tot het onderzoek naar de fundering van de zendings-
 methode der Comprehensive Approach in het Nieuwe Testament. J. H. Kok N.V.
 Kampen 1951. 115 blz. ing. f 4.25.
- D r J. L. K l i n k: De Bijbel vandaag. De Tijdstroom, Lochem z.j. 168 blz. geb. f 4.50.
- G. v a n L e e u w e n: Het blijde waagstuk. Uitgevers-maatschappij Holland,
 Amsterdam z.j. 183 blz. geb. f 5.25.
- A n t o n M o o r t g a t: Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorienta-
 lischen Bildkunst. Mit 64 Tafeln und 60 Abbildungen im Text. Walter de Gruyter
 & Co. Berlin 1949. 154 S. Halbl. DM. 24.—.
- D r G. C. v a n N i f t r i k: Zie, de Mens! Beschrijving en verklaring van de
 anthropologie van Karl Barth. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1951. 520 blz.
 geb. f. 9.90.
- E d o O s t e r l o h u n d H a n s E n g e l l a n d: Biblisch-theologisches Hand-
 wörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen. Lieferung 2—3.
 Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1951. Subskr. preis je Lieferung 3.40 DM.

- Ds J. Overduin: Profetische vergezichten. J. H. Kok N.V., Kampen 1951. 291 blz. geb. f 6.90.
- Ds F. J. Pop: Bijbelse woorden en hun geheim. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951. 252 blz. geb. f 7.50.
- D. Gerhard von Rad: Der heilige Krieg im alten Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Nr. 20). Zwingli-Verlag, Zürich 1951. 84 S. Fr. 7.50.
- Dr J. Ridderbos: Deuteronomium. Tweede Deel, Hoofdstuk 16 : 18 - 34 : 12 (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 144 blz. geb. f 3.90.
- Dr E. van der Schoot: Hervormde Eredienst. De liturgische ontwikkeling van de Ned. Herv. Kerk. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1950. 268 blz.
- Dr Fokke Sierksma: Prof. Dr G. van der Leeuw: Dienaar van God en Hoogleraar te Groningen. N.V. Internationale Uitgeversmaatschappij „Het Wereldvenster“, Amsterdam 1951. 112 blz. geb. f 3.50.
- Dr H. de Voss: Inleiding tot de wijsbegeerte. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1951. 235 blz. geb. f 9.90.
- Artur Weiser: Das Buch Hiob übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 13). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1951. 268 S. Subskr.-Pr. Kart. 9.50 DM. Lwd. 12.— DM. einzeln Kart. 10.80 DM. Lwd. 13.30 DM.
- Artur Weiser: Die Psalmen II. Psalm 61—150, übersetzt und erklärt von Artur Weiser. (Das Alte Testament Deutsch. Teilband 15). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1951. 280 S. Subskr.-Pr. Kart. 8.80 DM. einzeln kart. 10.60 DM.
- Dr A. de Wilde: De persoon. Over de grondslagen van het personalistisch denken van Gorcum en Comp. N.V. Assen 1950. 240 blz. ing. f 5.50, geb. f 6.90.
- Ds J. G. Woelderink: De Gereformeerde gezindte. Haar betekenis en haar grenzen. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951. 37 blz. ing. f 0.90.
- Dr P. J. Roscam Abbing: Zelfonderzoek (Exercitium pietatis No. 1). Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage z.j. 116 blz. ing. f 2.50.

Vraag- en aanbodrubriek.

AANGEBODEN

- door P. A. Tichelaar, Frans v. Mierisstraat 56-bov., Amsterdam - Z.
- Het boek van Mormon - vertaald door Joseph Smith, ingen. 1909 f 1.50
- Karl Heim - Leitfaden der Dogmatik, 2 Hefte 1916—1921 f 1.—
- Chr. Sepp - Proeve eener pragmatische geschiedenis der Theologie, 3e druk (omslag slordig) 1869 f 1.50
- Ranke - Die Päpste, Phaidon Verlag, geb. f 7.50
- B. Gemser - Babylonisch-Assyrische persoonsnamen, diss. ingen. f 1.50
- P. J. Couvée - Vita beata en vita aeterna, diss. ingen. 1947 f 1.50
- Staerk - Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2 dln (Göschel) f 1.50
- Schopenhauer - Werke, 3 dln, geb. f 7.50
- Zahn - Evangelium des Matthaeus, hlflr. 3e dr. 1910. f 7.50
- Lhotzky - De weg tot den Vader, geb. f 2.—
- V. Arkel, Marang en Noordtzij - Langs Nijl en Jordaan, geb. f 3.—
- Edersheim - The Life and Times of Jesus the Messiah, 2 dln 27 dr. 1923 geb. f 10.—
- A. Vloemans - Het leven is heilig, geb. f 2.50
- C. Hase - Handboek der protestantsche polemiek, ing. (omslag beschadigd) 1862 f 1.50
- Th. H. Pantenius - Der falsche Demetrius (Monogr. zur Weltgeschichte) . . . f 1.50
- Ed. Heyck - Bismarck (Mon zur Weltgesch.) f 1.50
- Ed. Heyck - Florenz und die Medicer (Mon. zur Weltgesch.) f 1.50

GEVRAAGD

- door P. A. Tichelaar, Frans v. Mierisstraat 56-bov., Amsterdam - Z.
- Gerhard Adler - Op verkenning in het onbewuste.
- Kruyt - Onkerkelijkheid in Nederland.
- Fred L. Polak - De wentelgang der wetenschap in de maatschappij van morgen.
- Denis de Rougemont - Liefde en avondland.

de brief

voor jongeren

MAANDELIJKS SCHRIJVEN VAN DE ALGEMENE MAATSCHAPPIJ
VOOR JONGEREN

Speciaal uitgevoerd nummer van 48 pagina's!

- THIJS BOOY bespreekt het bekende boek „De god die faalde”.
N. POSTHUMUS MEYJES — Moderne kunst.
J. A. WIERSMA — De Italiaanse film.
M. GOUDKAMP — Mei.

3 artikelen speciaal geschreven voor studenten:

- Ideologies and the student world door M. M. Thomas, South India
The role of the student in a divided world door K. H. Ting, Geneva
A faith for our time door Albert C. Outler, Yale.

en tenslotte:

F. O. VAN GENNEP — Nederlandse Jongeren Raad der Europese
Beweging.

EEN ABONNEMENT OP DIT FRISSE MAANDBLAD KOST SLECHTS

f 5.- per jaar

(voor scholieren M.O. f 3.50, voor studenten f 4.—,
losse nummers f 0.50.)

Bestelt vandaag nog dit nummer of beter nog: geeft U op
als abonné bij de A.M.V.J., Leidsebosje, Amsterdam of
bij de afd. boekhandel van

VAN GORCUM & COMP. N.V. - ASSEN

Zojuist verschenen :

sonnetten van een leraar

door Ida G. M. Gerhardt

Wie het schoolleven kent, zal erkennen dat het zó is, en tevens, dat hij dat nooit eerder zó geweten heeft. De school is hier aanwezig met al haar aspecten. Maar in deze school is levensgroot de dichter aanwezig. Dit betekent dat alles anders wordt: er valt een ander licht op, het krijgt perspectief, — het wordt van een prozaïsch proza tot een sterke en oorspronkelijke poëzie. Men mag uit de titel een toon van zekerheid en bescheidenheid horen: „het materiaal was weerbarstig, het werk nam een half leven in beslag, maar ziehier dan, in alle gebrekkigheid, mijn overwinning op ons aller dagelijkse nood.”

Ing. f 1.90, geb. f 2.90

Verkrijgbaar bij Uw boekverkoper of bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - ASSEN

Zojuist is het eerste nummer verschenen van het tijdschrift :

VETUS TESTAMENTUM

A quarterly

published by

The International Organization of Old Testament Scholars

dat driemaandelijks verschijnt onder redactie van de hoogleraren G. W. Anderson, Aage Bentzen, Millar Burrows, Henri Cazelles, P. A. H. de Boer, en Martin Noth. Tot de oprichting van dit tijdschrift werd besloten op het congres van Oudtestamentici, dat in 1950 te Leiden werd gehouden. Het zal artikelen en mededelingen bevatten naast boekbesprekingen en bibliographische gegevens. De eerste aflevering bevat onder meer de volgende artikelen:

- A. ALT, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda.
L. H. BROCKINGTON, The Greek translator of Isaiah and his interest in „Doxa”.
S. TALMON, Notes on the Habakkuk scroll.
P. KAHLE, The Age of the Scrolls.
P. A. H. DE BOER, Notes on an Oxyrrhynchus papyrus in Hebrew.

De abonnementsprijs bedraagt f 21,— per jaar.

Proefnummers en abonnementen kunnen worden geleverd door de erkende boekhandel of worden betrokken rechtstreeks bij de uitgever

E. J. BRILL - LEIDEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. T. NIELSEN (A'dam S.U.) Hoofred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — Dr J. SPERNA WEILAND (Groningen) — A. JONKERS (Utrecht) — A. VOS
(A'dam V.U.) — G. VAN HALSEMA (Kampen-a) — M. J. AARENTS (Amersfoort)

Alle stukken voor de Redactie aan:
Dr J. SPERNA WEILAND, Asserstraat 5, ROLDE (Dr.)

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*



21e JAAR Nr 6

JULI 1951

INHOUD

	Blz.
Dr M. H. BOLKESTEIN, Theologische studie in Indonesië (II)	161
J. T. NIELSEN, Paulus op de Areopagus	167
Ds J. W. DOEVE, Vetus Latina	174
G. J. BOSMAN, Mededeling van de Commissie Buiten- land der V.S.T.F.	179
J. T. NIELSEN, News of the Past	179
Boekbesprekingen	180
Ingekomen boeken en tijdschriften	191
Vraag en aanbod	192



J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA

Zo juist verschenen:

Dr H. F. J. WESTERVELD, Inspecteur V. H. M. O.

Het Godsdienstonderwijs op de scholen voor Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs

Resultaten van een enquête Prijs . . . f 0,90

Verkrijgbaar bij de Boekhandel

Onlangs verscheen:

KUNSTMATIGE ONVRUCHTBAARHEID EN EUGENETIEK

Castratie en Sterilisatie

door

Dr A. HIJMANS

Dit werk behandelt het vraagstuk van de kunstmatige onvruchtbaarheid op een wijze, die de ondertitel „Een critische beschouwing” ten volle rechtvaardigt. Aan deze *critische* beschouwing bestond grote behoefte, gezien de oppervlakkigheid, aan welke men zich op dit gebied schuldig gemaakt heeft.

In de beide hoofddelen van dit werk: Castratie en Sterilisatie, waarvan het laatste het uitgebreidst is, komt een hoofdstuk voor onder de titel „Principiële Overweging”.

De hierin voorgelegde overwegingen zijn scherp en duidelijk geformuleerd, zodat zij verhelderend werken, hoe men er ook verder over moge denken.

Het aantrekkelijke in dit werk is ook, dat de schrijver synthetisch te werk gaat, zodat de weg gewezen wordt om te komen tot zo breed mogelijke samenwerking bij de gedragslijn, die de samenleving tegenover debielen en andere geestelijk onvolwaardigen moet aannemen.

Ing. f 7.50; geb. f 8.90

Verkrijgbaar bij Uw boekverkoper of bij

VAN GORCUM & COMP. N.V., Aan den Brink, ASSEN

De redactie van Vox Theologica meent, dat de promotie cum laude van haar Redactie-Secretaris Drs J. Sperna Weiland over het thema „Humanitas-Christianitas, a critical survey of Kierkegaard's and Jaspers' thoughts in connection with Christianity" op 6 Juli j.l. te Groningen niet onvermeld mag blijven. Zij biedt ook langs deze weg Dr J. Sperna Weiland haar zeer hartelijke gelukwensen aan.

Theologische studie in Indonesië II.

Hier wordt de theologie gedoceerd op een wijze, die het beste vergelijkbaar is met die van een Westerse theologische faculteit. De studenten worden op zulk een peil gebracht, dat zij zelfstandig kunnen oordelen over theologische vragen. Aan de vooropleiding worden nog niet dezelfde eisen gesteld als de universiteit van Indonesië stelt aan haar studenten. Maar indien aan deze vooropleiding nog iets ontbreekt, wordt dit aangevuld in een eerste studiejaar, eventueel ook nog in het tweede of zelfs derde studiejaar. Daarna volgt een theologische propaedeuse, waarin het Grieks en voor de besten der studenten ook het Hebreeuws een plaats ontvangt. Hierdoor wordt een wetenschappelijke theologische studie in de volgende drie jaren mogelijk. De studie wordt afgerond met een practisch studiejaar, waarvan de eerste helft wordt doorgebracht als hulpprediker in de kerk, en de tweede helft wordt besteed aan colleges op het terrein der practische theologie.

Er zijn enkele opmerkelijke verschillen tussen het studieprogramma der Hogere Theologische School en Nederlandse theologische faculteiten. Vele komen voort uit het feit, dat de Nederlandse theologische faculteiten eigenlijk faculteiten voor godsdienstwetenschap zijn, aangevuld door kerkelijke hoogleraren. Een dergelijk probleem kent men hier niet. De School is vrij, theologie te geven van uit de kerk. Een vak als godsdienst-philosophie komt dus maar terloops ter sprake, terwijl daarentegen de exegese met het oog op de verkondiging behandeld kan worden en de dogmatiek en ethiek alsmede de practische theologie als echt theologische vakken behandeld kunnen worden.

Voor al aan de exegese wordt zeer veel aandacht besteed. Van de kerk-geschiedenis komt vooral de geschiedenis der oude kerk en der reformatie ter sprake; de andere historische achtergrond, waaruit de jonge kerken opkomen, maakt bepaalde andere tijdvakken voor hen slechts van indirect belang. Vele stromingen, die het Westen ingrijpend hebben bepaald, hebben slechts zijdelings invloed gehad op de jonge kerken. Daarentegen zal de geschiedenis der 19e en 20e eeuw in nauw verband met de geschiedenis der jonge kerken moeten worden bestudeerd. Van de godsdienst-geschiedenis worden die gedeelten behandeld, die voor het verstaan van het Oude en Nieuwe Testament van belang zijn en die godsdiensten, die van actuele betekenis zijn voor het Oosten, in het bijzonder de Islam.

In het algemeen is het onderwijs gericht op de bijzondere behoeften

van de jonge kerken. De kerk heeft een andere historische achtergrond dan in Europa en staat in een andere wereld dan daar. Daar moet de kerk rekening mee houden, ook in haar theologische opleiding. Misschien wordt daaruit op den duur een eigen vorm van theologisch leven geboren (waarover straks meer), in ieder geval heeft de kerk een eigen verantwoordelijkheid hier. Om daarmee rekening te houden, wordt de zelfwerkzaamheid der studenten geprikkeld. Naast de colleges, waarin de docent spreekt, staan vele colleges, waarin de studenten eigen werkzaamheden moeten leveren. In de exegetische vakken worden ieder jaar eigen proeven van exegese van hen gevraagd, die dan onderling en onder leiding van de docent worden besproken. Het is immers mogelijk, dat bij deze studenten uit jonge kerken andere gedachten doorbreken dan de gangbare Westerse en voor deze doorbraak moet volle ruimte zijn. Ook wordt in de behandeling der ethiek steeds van hen gevraagd een confrontatie van de antwoorden, die zij bij Westerse theologen vinden, met de Oosterse omstandigheden en problemen. Zo worden zij gestimuleerd tot een zelfstandige oordeelsvorming. In deze richting wijst ook het gebruik, om de studenten gedurende de grote vakantie werkopdrachten mee te geven, die verband houden met het leven van hun kerk in de omgeving van hun land en volk.

Het is duidelijk, dat een groot project als deze school, een grote mate van oecumenische samenwerking vereist. De weinig-draagkrachtige kerken van Indonesië kunnen niet meer dan één school van dit type bekostigen — en dat nog lang niet geheel. Reeds bij de oprichting der school was dit duidelijk. Een nauwe samenwerking tussen de „Indische” Kerk (de huidige Prot. Kerk in Indonesië) en de Nederlandse Zendingsorganisaties was tot stand gekomen. Het resultaat daarvan was de oprichting van een stichting, „Het Genootschap voor Hooger Theologisch Onderwijs in Nederlandsch-Indië”, gevestigd te Batavia. Het Centraal Comité Depok stelde de rente van haar kapitaal voor deze stichting beschikbaar. Indonesische kerken konden participeren tegen een bepaalde contributie. Het ligt in de lijn van de huidige ontwikkeling, dat de jonge Indonesische kerken langzamerhand geheel en al deze stichting gaan overnemen. Het bestuur van de pas gevormde Raad van Kerken in Indonesië heeft dan ook de opdracht gekregen, zich samen met het huidige curatorium der Hogere Theol. School te bezinnen op de toekomstige ontwikkeling der school als een school van de Indonesische kerken zelf. De kerken van Indonesië hebben duidelijk uitgesproken, dat ze de bestaande Hogere Theol. School als hun enige centrale opleidingsschool op het peil van het hoger onderwijs willen gaan beschouwen. In deze zin sprak Prof. Kraemer reeds bij de opening der school in 1934: „Het zal in de toekomst van het grootste gewicht kunnen worden voor een krachtige en onversplinterde ontwikkeling der Inheemse Protestantse Christenheid, wanneer de om geographische en ethnische redenen afzonderlijke Inheemse Kerken in de Hogere Theologische School, als de plaats voor de godsdienstige, theologische en ambtelijke vorming harer leiders, een centrum van eenheid en samenwerking hebben! Een vitaler punt voor eenheid en samenwerking is voor kerken moeilijk te vinden” ¹⁾.

Uit de samenstelling van de studenten blijkt reeds, dat de school een

¹⁾ H. Kraemer, a.w. 452 v.

grote rol speelt in een Indonesische oecumeniciteit. Voor de cursus 1950/51 zijn in het geheel ingeschreven 48 studenten. Zij zijn bestemd voor de volgende kerken: Prot. Kerk in W. Indonesië 9; Batakkerk 9; Prot. Kerk in de Molukken 6; Prot. Kerk in de Minahassa 6; Prot. Kerk op Timor 4; Dajakkerk 3; Chinese Kerken 5; Soendanese Kerk 2; Oost-Javaanse Kerk 1; Methodistische Batakkerk 1; Pinksterkerk 2. Hieruit volgt, dat de Hogere Theologische School voor het oecumenische verband in Indonesië van het allergrootste belang is.

De financiële lasten, die deze school mee brengt, dienen in de eerste plaats door de kerken van Indonesië gedragen te worden. Dit is thans nog lang niet bereikt. Gezien de economische verhoudingen is dit ook niet bereikbaar in de naaste toekomst. Voorlopig zullen de jonge kerken de hulp van de kerken in het Westen dringend nodig hebben¹⁾. Hier dient een oecumenische samenwerking in grote stijl te groeien tussen de jonge en de oudere kerken. De huidige staf wordt bekostigd door de Nederlandse instanties: één docent door de Ned. Herv. Kerk, twee door de V.N.Z. De jonge kerken kunnen uit hun eigen midden ook nog niet de krachten leveren, die als docenten kunnen optreden. Ook dezen moeten vooreerst nog geleverd worden door de oudere kerken. In dit opzicht dient, evenals in financieel opzicht, de partnership in obedience, waarover de conferentie van Whitby sprak, gerealiseerd te worden. Men erkende op die conferentie een blijvende band van verantwoordelijkheid tussen de oudere en de jongere kerken, ook wanneer deze laatsten tot zelfstandigheid gekomen zijn, een partnership, die in financieel opzicht kan bestaan (partnership in finance) en die zich kan uiten in het verschaffen van werkers (partnership in personnel)²⁾. Voor de theologische opleiding is beide nodig.

De noodzaak van een dergelijk partnership is nog eens uitvoerig betoogd tijdens de eerste Assemblée van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam, 1948. H. van der Linde schrijft daar het volgende over: „Het Oosten deed . . . (een) vrijmoedig appèl op de kerken van het Westen. Gij moet helpen, zo zeiden ze, met de doordenking van onze theologische vragen, o.a. die van belijdenis en leven, van kerkorde, kerklied en liturgie. Maar vooral ook met geld en krachten. Er zijn een aantal dingen, die voorrang vragen. India zei: het ontbreekt ons aan een voldoende geschoolde en getrainde geestelijkheid; help ons die op te leiden Sta ons bij met Uw beste krachten, juist nu het er om gaat, dat wij als zelfstandig geworden kerken de grondslag leggen voor een eigen kerkelijk leven. Blijf nu niet langer in Uw universiteiten in Europa, maar kom over en help ons. Breng uit Europa mee, wat U daar hebt opgestapeld liggen in Uw koelhuizen van theologie, om dat bij ons aan de werkelijkheid te toetsen en het in uitgestrekte gebieden in praktijk te zien gebracht. Sta als oudere broeders en vrienden, als adviseurs ons terzij. De positie van U als Westerse zendelingen bij ons is wel fundamenteel veranderd, maar ze is er niet minder belangrijk op geworden. Eerder het tegendeel”. En van der Linden haalt de woorden van Miss Chakko uit India aan, die zei: „Ga nu niet weg uit India. Ge zoudt zelf de schijn wekken, dat Uw belangstelling voor India is weggefallen, tegelijk met de ineenstorting van Uw

¹⁾ Dit is ook het geval in India, zie C. W. Ranson, l.c. 250—256.

²⁾ The Witness of a Revolutionary Church, 26—30.

koloniale macht" ¹⁾). Deze dingen gelden net zo voor Indonesië en de kerk in Nederland.

Het is duidelijk, dat de gehele zendingsstrategie, in vergelijking met het verleden, gewijzigd moet worden. De jonge kerken hebben de leiding van hun eigen kerkelijk leven in eigen hand genomen. Zendingelingen zullen niet langer de taak hebben, deze leiding te geven. Toch zijn ze nodig. De jonge kerken hebben hen op velerlei terrein nodig, als adviseurs of voor bijzondere opdrachten. Eén van de allerbelangrijkste taken, die nog op de weg van de oudere kerken en hun zendingelingen liggen, is de bijstand op het terrein der opleiding. Zo verschaffen de oudere kerken aan de jongere de krachten, die de zelfstandigheid waar zullen kunnen maken, theologen, die in opleiding niet onder doen voor hun collega's elders. „A wise missionary strategy must ensure that in any list of „priorities” the training of the indigenous ministry is given the foremost place” ²⁾). Ik wil deze dingen in een blad van theologen, die in de oudere kerken werkzaam zullen zijn, met nadruk zeggen. Geld en krachten van de oudere kerken behoren in een wereldwijde oecumenische verbondenheid mede te worden besteed voor de jongere kerken en daarbij dient de opleiding de eerste plaats te hebben!

De staf der Hogere Theol. School bestaat op dit ogenblik uit 4 full-time docenten, waarvan een Nederlander, een Zwitser en een Duitser; de vierde docent is ons als gast-docent uitgeleend voor de tijd van een jaar door de Church Missionary Society of Australia and Tasmania.

Een ander aspect van de bedoelde oecumenische verbondenheid kan zijn het scheppen van de mogelijkheid van voortgezette studie aan een Nederlandse theologische faculteit voor de meest begaafde studenten der Hogere Theologische School. Hierbij wordt van de Nederlandse faculteiten een offer gevraagd, het offer van de traditie. De studenten, die hier hun opleiding hebben genoten, komen uit een andere culturele achtergrond dan de Nederlandse studenten. Zo missen zij de klassieke vorming, welke een Nederlandse faculteit van zijn theologen eist. Het zou een daad van oecumenische verbondenheid zijn, die de jonge kerken van Indonesië zeer ten goede zou komen, wanneer de Nederlandse faculteiten van deze eis zouden afzien en aan de beste studenten uit Indonesië de mogelijkheid van voortgezette studie zouden openen, door hen toe te laten tot het doctoraal examen en de promotie daarna. Misschien zelfs ook door het beschikbaar stellen van een studiebeurs voor een Indonesische student, welke beurs dan om de twee jaar door een ander zou kunnen worden ontvangen. Op deze wijze heeft in het afgelopen jaar een oud-student der Hogere Theol. School gestudeerd aan het Union College te New York en studeert er thans een aan de Lutherse Augustana-universiteit te St. Paul (U.S.A.).

Wie nog eens naleest, wat op de zendingsconferentie van Batavia in 1946 over de toekomst der Hogere Theol. School werd gezegd, zal merken dat van alle desiderata, daar uitgesproken, maar enkele in vervulling zijn gegaan. Eén van de desiderata was de omzetting van de bestaande Hogere Theol. School tot een erkende Theol. Hogeschool, misschien zelfs opge-

¹⁾ H. van der Linde, De eerste Steen gelegd. 1949, 144 v.

²⁾ C. W. Ranson, l.c. 254.

nomen in de Universiteit van Indonesië als vrije faculteit. Van deze plannen is nog niets gekomen. Enerzijds omdat het huidige Curatorium zich in de na-oorlogse jaren beperkt heeft tot de gewone gang van zaken, terwijl het alle ingrijpende beslissingen wilde overlaten aan een nieuw curatorium, dat een echte vertegenwoordiging van de jonge kerken van Indonesië zou zijn. Voor de toekomst heeft het voorbereidingen getroffen, voor zover dat mogelijk was. Anderzijds omdat de politieke en religieuze verhoudingen in dit land een dergelijke ingrijpende wijziging niet opportuun maakten. Een nieuwe Hoger Onderwijswet is in bewerking en het moet worden afgewacht, in hoeverre deze mogelijkheden voor een school als de onze opent tot verdere ontplooiing. In een land met een sterke Islamitische invloed als Indonesië zijn vele problemen aan de officiële erkenning van een theologische school verbonden!

Intussen is enige tijd geleden van officieuze zijde een plan ontwikkeld voor een godsdienstwetenschappelijke en wijsgerige faculteit aan de Universiteit van Indonesië¹⁾. Deze faculteit zou vier afdelingen moeten hebben: een voor Islamitische, een voor reformatorisch-protestantse en een voor rooms-katholieke godsdienstwetenschap en een voor de wijsbegeerte. Dit plan, dat in de kringen der universiteit afgewezen is, kan van de zijde der theologie op weinig instemming rekenen. Een faculteit voor godsdienstwetenschap is nu eenmaal iets heel anders dan een theologische faculteit! Wel zou de mogelijkheid overwogen dienen te worden, aan de universiteit een plaats van ontmoeting en gesprek der godsdiensten te organiseren, waar op hoog niveau iedere godsdienst zich presenteert. Van een dergelijke plaats zou een missionaire werking kunnen uitgaan. In deze richting heeft het „Genootschap voor Hooger Theologisch Onderwijs” al enigszins gewerkt. Aan de universiteit van Indonesië is in het kader van de litteraire faculteit een leerstoel gesticht voor de geschiedenis van het Christendom en zijn leerstellingen. De colleges, die op deze wijze gegeven worden, zijn toegankelijk voor alle studenten en kunnen indirect een missionaire waarde krijgen.

Op velerlei wijze wordt de theologische studie in Indonesië beoefend. De doelstelling van deze studie moet thans in de eerste plaats zijn, de jonge kerken van Indonesië te helpen bij hun zelfstandigheid, opdat zij in staat worden gesteld, hoe langer hoe meer zelf het Woord Gods zuiver en doeltreffend te verkondigen in de wereld, waarin zij geplaatst zijn. Mag de theologische studie ook een verder liggende doelstelling hebben? Ik bedoel: de vorming van een Indonesische, of breder: een Oosterse theologie? Hierover kunnen we alleen maar afwachtend en bescheiden spreken. Het kan niet van te voren gezegd worden, welke vormen de theologie hier zal aannemen en in welk opzicht zij zullen afwijken van de bekende vormen der Westerse theologie. Met de mogelijkheid daartoe dient men intussen wel rekening te houden.

In de eerste plaats hebben de Indonesische theologen een geheel andere culturele achtergrond dan hun collega's in het Westen. De Grieks-Romeinse oudheid, die een stempel gezet heeft op alle denken in Europa, is hen vreemd. De denkmiddelen, die zij aanwenden, zijn van geheel ander

¹⁾ C. A. O. van Nieuwenhuyze, Een faculteit tekort? in het blad *Orientatie*, Juni 1949, 23—42.

maaksel. Zou het niet mogelijk zijn, de gronddogma's van de kerk met geheel andere denkmiddelen uit te drukken dan de gangbare Griekse? Deze Griekse denkmiddelen hebben ook hun bezwaren en zijn niet zonder meer adaequaat. Dat begint de theologie ook in het Westen langzamerhand te begrijpen. Waarom zou de boodschap van de kerk ook niet met andere denkmiddelen kunnen worden uitgedrukt?

In de tweede plaats staan de theologen in Indonesië in een geheel andere wereld dan hun collega's in het Westen. Een theologie wordt niet in een isolement geboren, maar in de concrete ontmoeting met de wereld, waarin de kerk staat. Heidendom en Islam geven aan de theologie een andere richting dan de toch altijd nog enigszins door het evangelie beïnvloede cultuur van Europa en Amerika. Vindt men daar nog enigszins een secundair-christelijke traditie, hier ontbreekt deze ten enen male. Staande voor een geheel ander front, zal de theologie zich ook stellig anders ontwikkelen dan elders. Voor deze mogelijkheden moeten de (Westerse) theologen, die thans nog hulpdiensten verrichten bij de opleiding in Indonesië, de ogen open hebben. Zij kunnen deze ontwikkeling niet zelf ter hand nemen. Doch hebben de plicht, hun studenten te wijzen op de bijzondere taak, die zij in dit opzicht hebben. De Indonesische theologen zullen moeten komen tot een zelfstandige doordenking van de boodschap der kerk en tot een eigen vormgeving daarvan. De aanwezigheid van (Westerse) docenten hier en daar kan daarbij de jonge kerken vast houden binnen het oecumenische verband. Want vormt zich te eniger tijd een eigen Oosterse theologie, dan zal zij de jonge kerken niet uit het oecumenische verband mogen losmaken, doch hen juist met een eigen taak binnen dat oecumenische verband moeten doen plaats nemen. Er zal een wederzijdse bevruchting tusen de oudere en jongere kerken moeten plaats vinden.

Een Oosterse theologie kan echter niet geconstrueerd worden. Zij zal moeten groeien. Misschien moet er eerst wel een typisch Oosterse ketterij aan vooraf gaan. Theologie dankt immers haar bestaan indirect aan de ketterij! Er zijn inderdaad ketterijen, die het Oosten op bijzondere wijze bedreigen. Ik heb in veler denken hier een neiging tot docetisme opgemerkt, een neiging om van het historisch-concrete gebeuren te abstraheren en zich te vermeien in ideënspeculaties. Wie weet, tot welke ontwikkelingen en tegenontwikkelingen deze neiging nog kan leiden! Hoe dit ook zij, een eigen vorm en gestalte zal de boodschap der kerk op den duur zeker aannemen en de theologische studie moet de jonge kerken hierin op twee dingen wijzen: op haar gebondenheid aan de schrift, samen met de oecumenische band — en daarnaast op haar verantwoordelijkheid voor de wereld, waarin zij hier geplaatst zijn ¹⁾).

De jonge kerken staan in dit opzicht nog maar aan het begin van hun geschiedenis. Typerend voor deze situatie is een artikel, dat vanuit India tot ons kwam, de bijdrage van V. E. Devadutt, die doceert aan het bekende College te Serampore: *What is an indigenous Theology?* In dit artikel preekt hij aan de ene kant zijn grote verlangen uit naar een dergelijke theologie. Maar aan de andere kant moet hij erkennen: „It is at present

¹⁾ Zie mijn art. *Theologie in deze Tijd en deze Landen*, *Vox Theol.*, XIX, Oct. 1948, 5—13; A. J. Rasker, *Problemen en Perspectieven van de systematische Theologie in Indonesië*, *Pro Regno Pro Sanctuario*, 1950, 391—399.

still no more than a desire; the Indian Church has not yet produced any outstanding theologian. But a great deal of thinking and discussion is going on, and although we are still in the exploratory stage, we hope that in the not too far-distant future we may be able to bring our own contribution to the rich heritage of Christian thought which is now the prized possession of the Church Universal" ¹⁾).

Wat ook hiervan worde, thans is het de taak van de kerk om zich op haar prediking voor te bereiden, zo goed en zo kwaad als dat mogelijk is. Hulp van Westerse theologen en Westerse vormen is — voorlopig — daarbij onmisbaar. Maar het doel is in ieder geval de werkelijke zelfstandigheid der jonge kerken, binnen het oecumenische verband, opdat zij, als deel van het lichaam van Christus op de gehele wereld, hier hun eigen taak op hun eigen wijze uitvoeren.

M. H. BOLKESTEIN.

Paulus op de Areopagus.

De „Theologische Romance” van de Génestet, waarin Machteld en de verliefde proponent Leonard geacht worden in 1859, minnekozend in het prieel, de echtheid van Handelingen te bespreken („Ach! zegt Leonard, die echtheid staat, gelijk mijn liefde, pal!”) grijpt voor ons meer in het spel van de scherts dan in de ernst van de theologie (al behoeven deze elkaar volstrekt niet uit te sluiten). Vooral als wij lezen, dat een andere minnaar Reinout (met een Tübings zwaard!) uit de bomen schiet, en zijn medeminnaar verwijt, dat hij stoutweg poogde:

„De echtheid van de Handelingen
Aan mijn Machteld op te dringen!
Ken Uw misdaad, ken ze — of sneef!”

Dat het duel eindigt met het smadelijke en bloedige sneven van het Proponentje Leonard kan ons in de Tübinger eeuw niet verwonderen.

Wanneer insiders ²⁾ opponerend beweren, dat deze romance betrekking heeft op de kwestie Handelingen 15 en Galaten 2, dan zijn wij het dadelijk men hen eens, maar — naar wij hopen — zullen deze insiders het met ons eens zijn, dat ten aanzien van Handelingen 17 : 16—34 de zaak niet zoveel verschilt van die, waarvoor een goede 100 jaar geleden onze Reinout en Leonard de zwaarden tegen elkaar opnamen. Waarbij wij aannemen, dat niet Machteld, maar de echtheid van Handelingen de betwiste zaak is geweest.

Natuurlijk zijn nu de décors veranderd en ook het wapenmateriaal wordt niet meer uit Tübingen betrokken. Maar wanneer wij in een recent artikel van Max Pohlenz ³⁾ lezen, dat de rede op de Areopagus verwant is met de Stoa, wegens de gepropageerde natuurlijke godskennis van Acta 17:

¹⁾ V. E. Devadutt, What is an indigenous Theology? The Ecumenical Review⁴ II, 1949, 40—51; het citaat op pag. 51.

²⁾ J. de Zwaan: Inleiding tot het N.T. deel I V.U.B. (1941) pag. 167.

³⁾ Z.N.W. (1949) Max Pohlenz: Paulus u. die Stoa pag. 69—104 spec. pag. 89 en 96.

27 en 28, en wanneer wij verder lezen, dat „die Gottentfremdung” kenmerkend is voor Paulus en niet „die Gottverwandschaft”, welke uit Acta 17 : 27 en 28 zou blijken, dan wordt het duidelijk, dat Pohlenz materiële bewijzen aanvoert om de echtheid van Paulus’ rede in twijfel te kunnen trekken.

Pohlenz kan Martin Dibelius¹⁾ tot zijn medestander rekenen, als deze betoogt, dat Paulus op de Areopagus geen historische, maar een symbolische ontmoeting heeft gehad met de Griekse cultuur. Midden in het Nieuwe Testament staat de rede op de Areopagus als een filosofisch-hellenistische „Umbildung” in de Godsgedachte, die daardoor meer Grieks dan Oudtestamentisch is geworden.

Ook W. G. Kümmel²⁾, die zich trouwens op M. Dibelius beroept, laat zich ondubbelzinnig uit over de ongetwijfeld Stoïsche afkomst van de rede op de Areopagus, die in het Nieuwe Testament geen aanknopingspunt heeft, want de rede mist een Nieuw-Testamentische grondstructuur. Immers bij alle afwijkingen in de terminologie en bij alle verschil in accent van de afzonderlijke schrijvers vooronderstelt het Nieuwe Testament toch „im wesentlichen” hetzelfde mensenbeeld. De mens wordt gezien als door God geschapen en daarom tot gehoorzaamheid tot zijn Schepper verplicht. Maar de mens probeert zich tegenover zijn Schepper autonoom te stellen en wordt daardoor als zondaar, schuldig voor God. In de rede op de Areopagus is hiervan niets te bespeuren. Het gaat daar — integendeel — om de Godverwantschap.

Wij beperken ons tot deze drie. Zij gaan theologisch en inhoudelijk in op het voor en het tegen van de echtheid. Philologisch en formeel heeft E. Norden³⁾ belangrijke parallellen gevonden bij Griekse schrijvers en tenslotte gewezen op „die orientalische Herkunft des ἄγνωστος θεός” en de Stoïsche instelling van de gehele rede.

Maar overtuigend is Nordens bewijs niet, evenmin als de recente — en vrijwel met Norden parallel lopende — pogingen van Wilhelm Nestle, al heeft deze interessante parallellen bij Euripides (Bakchen) genoteerd⁴⁾. Verder betoogt Nestle, dat de gehele rede tot in de afzonderlijke uitdrukkingen goed Stoïsch is en niets laat blijken van de onoverbrugbare kloof tussen God en wereld, tussen Gods Geest en ’s mensen geest, waarmee de dialectische theologie het Christendom wil typeren. Kortom, de rede op de Areopagus getuigt van een milde en vriendelijke gezindheid, die wij niet bij Paulus aantreffen. Eerder is het een eerbiedwaardig document dat het contact beschrijft tussen Humanisme en Christendom: het bijzondere, dat het Christendom brengt, wordt vastgeknoopt aan de aanwezige helleense gedachtenwereld. In de geest van: dat wat de besten van Uw volk gezocht hebben, dat bieden wij U aan⁵⁾.

Wij geloven, dat Nestle vergeet, dat een parallellie van woorden niet

¹⁾ Martin Dibelius: Paulus auf dem Areopag. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. klasse Band XXIX. Jahrg. 1938/39 pag. 42.43.56.

²⁾ W. G. Kümmel: das Bild des Menschen im N.T. (1948) pag. 48 vv.

³⁾ E. Norden: Agnostos Theos (1913) pag. 113, 125 vgl. echter R. Bultmann: Kittel: Th. W. B. z. N.T. I pag. 120.

⁴⁾ W. Nestle: Griechische Studien (1948) pag. 226.

⁵⁾ W. Nestle: Griechische Weltanschauung (1946) pag. 389 vv.

een parallelie van hun betekenis behoeft uit te drukken. Letterlijke formele overeenkomst behoeft nog niet te wijzen op eenzelfde inhoud. Bovendien verlaat Nestle de Bijbelse bodem en perst hij o.a. de rede op de Areopagus in een bepaald schema: Jezus — Paulus, waarbij Jezus eenvoudige en nuchtere ethiek levert en dus geheel past in een humanistische (lees: Griekse) wereldbeschouwing.

Daarom willen wij liever de aandacht terugbuigen naar Paulus' rede zelf en eerst trachten na te gaan: welke betekenis aan de rede kan worden toegekend, om vervolgens te vragen naar haar historiciteit.

Alleen op het directe resultaat afgaande blijkt de rede op de Areopagus een zeer geringe betekenis te hebben gehad. Acta 17 : 34 bewijst, dat slechts „enige mannen zich bij hem (sc. Paulus) aansloten”. Nader worden dan nog genoemd Dionysius de Areopagiet en een vrouw genaamd Damaris en nog enkelen. Nogmaals: alleen op het directe resultaat afgaande zouden wij dit artikel hierbij kunnen afbreken. Toch menen wij, dat de rede op de Areopagus theologisch gezien belangrijk genoeg is om er dieper op in te gaan. Het is o.i. noodzakelijk om de verzen zoveel mogelijk in hun verband te verstaan. Onjuist komt het ons voor, het verband los te maken en Paulus' rede op „de Stoische dichtregel” (vs 28) als te laten balanceren. Dan is de kans groot, dat men — uitgaande van een bepaalde Paulinische anthropologie — in de rede op de Areopagus sterk daarvan afwijkende opvattingen meent aan te treffen, op grond waarvan men de rede op de Areopagus buiten het Paulinische kader laat vallen. Wij zagen, dat dit bij M. Dibelius, W. G. Kümmel en ook M. Pohlenz het geval is.

Ongetwijfeld stelt Paulus zich in Athene bewust in op het denken der Grieken. Zijn toehoorders behoren niet, zoals in Lystra tot een „nur hellenisierte Masse” ¹⁾, maar tot een meer ontwikkeld publiek: „enigen van de Epicureïsche en Stoïcijnse wijsgeren” zijn onder hen (Acta 17 : 18).

Dezen brengen Paulus naar de Areopagus. Het komt ons onjuist voor, hieruit op te maken, dat Paulus zich op de Areopagus verdedigen moest. Uit Acta 17 : 18: „Hij schijnt een verkondiger van vreemde goden (ξένων δαιμονίων) te zijn” en uit Acta 17 : 19: Paulus sprekend over een nieuwe leer (καὶνὴ διδασχῆ) mogen wij niet concluderen, dat Paulus zich in dezelfde situatie bevond als Socrates eertijds, die immers ook beschuldigd werd van een nieuwe leer en nieuwe goden in te willen voeren (Xenophon Memorabilia I.1.1. en Plato Apol. 24b). Paulus verkeert niet in staat van beschuldiging, zijn rede maakt allerminst de indruk van een pleidooi voor eigen zaak, integendeel de toon is die van een „Werbereden” ²⁾. Bovendien is de betekenis van de Areopagus als raad sinds Socrates' tijd aanmerkelijk veranderd. Niet langer beoefende zij in de eerste eeuw, toen Paulus dus te Athene was (1 Thess. 3 : 1), de rechtspraak, maar de Romeinse overheid had haar bevoegdheid ingekort. Naast bouwtoezicht uitoefenen bestond haar taak uit „controlling lecturers, who used the Stoa Poikile and the open space of the Agora (= Areopagus) for advocating their theories” ³⁾.

1) M. Pohlenz a.w. pag. 83.

2) W. Schmid: die Rede des Apostels Paulus enz. Philologus 1943. Band XCV, pag. 85.

3) The Beginnings of Christianity vol. IV pag. 212/213.

De ontvangst van de zijde der Atheense wijsgeren is koel en hautain. Enigen van hen betitelen Paulus zonder meer als een „betweter” (σπερμολογος Acta 17 : 18).

De Atheense wijsgeren gebruiken hier een woord, dat iedere ontwikkelde Griek van de school af kende. Etymologisch betekent het niet meer dan „kraai” en wel een kraai, die het zaad van den zaaier wegpikt, maar Demosthenes zorgde voor een „gevreugelde” betekenis, toen hij een zijner tegenstanders met deze scheldnaam betitelde om diens gebrek aan gedegen ontwikkeling en zijn zucht zich met andermans veren te tooien, bespottelijk te maken. Want naar de overtuiging van de Epicureïsche en Stoïcijnse wijsgeren treedt Paulus op dezelfde wijze op. Hij is een „barbaar”, die iets van de Griekse filosofie heeft opgepikt en hiermee wil pronken. Vandaar het scherpe σπερμολογος.

Het eerste fixatiepunt, dat Paulus gebruikt is het altaar: „Aan een onbekende God” (Acta 17 : 23). Na de diepgaande en uitvoerige studie van E. Norden is het wel duidelijk geworden, dat een altaar met het opschrift: „aan een onbekende God” of „aan de onbekende God” ons — tot nu toe — niet is overgeleverd. Wel spreken verschillende schrijvers over altaren, die aan „onbekende goden” gewijd waren (bijv. Pausanias I.1.4.). Bij voorkeur stonden deze langs wegen, waarvan veel vreemdelingen gebruik maakten: de weg Phaleron—Athene en ook te Olympia (de Spelen!) te Pergamum werd in de herfst van 1909 een altaar opgegraven, waarop o.a. deze woorden voorkomen: θεοις αγνωστοις? ¹⁾. Naar de reden behoeven wij niet ver te zoeken. Het komt ons voor dat altaren met een dergelijk opschrift noodzakelijk zijn in het polytheïstische Griekenland. Het is onmogelijk om alle goden en godinnen van de diverse steden nog bij name te kennen. Daarom — om zeker te zijn, dat geen enkele vergeten werd en dus vertoord kon worden — altaren voor de „onbekende goden”. Maar Paulus spreekt over een onbekende God, gebruikt geen pluralis maar een singularis. Een vergissing? Een „Gedächtnisfehler” (H. Usener: Götternamen 1896)? Wij geloven het niet. Bewust hanteert Paulus hier de singularis, omdat hier geen God bedoeld wordt, die de Atheners tot nu toe onbekend was en die ze dus door nadere kennismaking ook in hun Pantheon konden opnemen. Integendeel. Zoals de „onbekende God”, waarvan Paulus in Athene een altaar zag staan, eigenlijk op de rand van de verzameling goden lag en er nog niet „bij” hoorde, zo lag de God, waarover Paulus ging spreken, ook nog buiten de verzameling van het Pantheon. Maar deze God is er niet: *nog niet bij*, maar behoort er *wezenlijk* niet bij ²⁾. Deze God is niet gelijk of verwant aan een van de Griekse goden.

„Wat gij dan, zonder het te kennen, vereert, dat verkondig ik U” (Acta 17 : 23b). Maar „om waarlijk te dienen, moet men kennen wat men dient want niet kennende dienen is een dwaasheid” ³⁾. Het is geen onbewuste verering van de Atheners, van een hun tot nu toe onbekende God, die Paulus hun nu gaat verkondigen en dus ook bewust gaat maken. Paulus houdt vast aan zijn fixatiepunt, is hoffelijk, maar buigt scherp af. Hij drukt de Atheense toehoorders weg van wat zij gewoon waren te horen.

¹⁾ Obbink en Brouwer: Inleiding tot de Bijbel tegenover pag. 384.

²⁾ K. J. Popma: Eerst de Jood, maar ook de Griek (1950) pag. 77.

³⁾ K. J. Popma: Eerst de Jood, maar ook de Griek (1950) pag. 78.

Geen verlengstuk van hun verering, maar een radicale zwenking. Niet van beneden naar boven, maar van boven naar beneden. Niet wij hebben God eerst gekend, maar Hij ons, anders zouden wij Hem niet kunnen kennen. Het Oudtestamentisch karakter hiervan blijft ook gehandhaafd in de verzen 24, 25, 26 en 27, wordt zelfs nog geaccentueerd (vgl. Ex. 20 : 11, Jes. 42 : 5 en ook Acta 14 : 15 en Acta 7 : 48).

Wij geven gaarne toe, dat er bijv. in Acta 17 : 25 een Stoïsche klank kan klinken. Inderdaad betitelde de Stoa zijn wijzen graag als ἀπρόσδεη en αὐταρκη. Inderdaad kreeg de godheid ook en bij voorkeur deze predicationen. Maar het gaat niet om de klank van de ene zin (vers 25) maar om het gehele segment 24—27 en ook dit kan weer niet losgemaakt worden van de gehele rede van Paulus.

God, de Schepper der wereld en al wat daarin is, de Heer van hemel en aarde, is volstrekt souverain (verzen 24 en 25). Hij heeft „uit één enkele” de mensheid geschapen (vers 26). Ongetwijfeld doelt dit ἐξ ἑνός op Adam (vgl. Rom. 5 : 12 vv). God heeft uit één enkel mens het gehele geslacht der mensen geschapen (vgl. „uit één bloede” in enkele HSS). Maar God heeft — zo gaat vers 26 verder — voor de nakomelingen van Adam, verspreid over de aarde wonend, de „hun toegemeten tijden (καιρούς) en de grenzen (ὁροθεσίας) van hunne woonplaatsen bepaald”. Dit ziet op de tijd na de zondvloed (Gen. 10 : 32; ook Deut. 32 : 8 spreekt over de verstrooiing der volkeren).

Wij menen, dat onder καιρός: de tijdelijke afgrenzing der staten; onder ὁροθεσία: hun ruimtelijke afgrenzing verstaan moeten worden. Deze geven de reden aan — aldus vers 27 — om God te zoeken. Inderdaad, hier ligt voor de Grieken de mogelijkheid om God „al tastende te vinden”: God „Er, der Herr der menschlichen Geschichte” ¹⁾. Wij menen, dat dit de zin is van de aan de mensen toegemeten tijden en de grenzen van hun woonplaatsen om de God der menselijke geschiedenis te zoeken. De Grieken hadden de opdracht om God op een andere wijze dan de Joden te zoeken. Onwillekeurig komt ons hierbij Rom. 1 : 8—23 in de gedachte, waar gesproken wordt over God, Die zijn toorn openbaart over de mensen, die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden, hoewel God Zijn openbaring ook aan hun geschonken heeft. Ondanks het feit, dat zij God konden kennen, hebben zij Hem niet als God verheerlijkt of gedankt, maar zijn in de afgodendienst vervallen.

De zin der geschiedenis is de God der geschiedenis te leren kennen, want Hij heeft zich ook als God der menselijke geschiedenis geopenbaard.

„Hoewel Hij niet ver is van een ieder van ons” (vers 27b). Wij menen, dat hier geen sprake is van een tegenstellende, maar van een redegevende bijzin en zouden i.p.v. „hoewel” liever de vertaling accepteren: „want” of „immers” ²⁾.

Paulus blijft ook hier binnen het Oudtestamentisch kader. De gedachte van Gods nabijheid vinden wij in de Psalmen (Ps. 145:18) en bij de Profeten (Jes. 55 : 6, Jer. 23 : 23). Maar het komt ons onjuist voor om Seneca's „prope est a te deus, tecum est, intus est” (Epist. 41 : 1) als achtergrond

1) K. Barth: Kirchliche Dogmatik III. 2. pag. 417.

2) W. Bauer: Griechisch-Deutsch Wörterbuch sub γε; das Neue Testament. Deutsch H. W. Beyer: Apostolgeschichte 5; pag. 105.

te zien. Van Seneca's godheid zou ten enenmale niet in dezelfde trant en met dezelfde achtergrond gesproken kunnen worden als van de God van Jezus Christus, dien Paulus op de Areopagus predikt.

Maar nogmaals: Paulus houdt ook hier contact met de Griekse voorstellingen. Vandaar ook het tweede — of zo gij wilt: derde — fixatiepunt: vers 28: „want in Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij, gelijk ook enigen van Uw dichters hebben gezegd:

Want wij zijn ook van zijn geslacht.”

Griekse dichters worden hier genoemd, één van hen citeert Paulus, n.l. Aratus, een Stoïcijn dichter, ± 310 v. Chr. geboren, hetzij in Soli, hetzij in Tarsus (!), die in zijn *Phaenomena* een astronomisch leerdicht op Zeus heeft geschreven. Generaties lang bejverde de jeugd zich met dit schoolboek, een poëtische „cosmographie” dus. Naast Aratus' *Phaenomena* moeten de Stoïcijn Cleanthes van Assos (Hymne aan Zeus 4) en veel andere orphische gedichten (Ed. Abel fr 614) genoemd worden, waar de woorden van Acta 17 : 28 sterk aan doen denken ¹⁾. Vandaar waarschijnlijk ook de pluralis „dichters” (Acta 17 : 28).

Op grond van het voorgaande segment (de verzen 24—27) en van het volgende (de verzen 29—31) menen wij, dat, dat Acta 17 : 28 in geen geval een vermenging bedoelt van Schepper en Schepsel, zoals een zuiver-Stoïsche inhoud van het vers zou moeten aangeven.

God als de Schepper der wereld is souverain. Deze God is niet dezelfde als de Griekse Zeus of een onbekende Griekse god, die niet souverain zijn, maar altijd onderworpen blijven aan en afhankelijk van het grillige Fatum. Deze God is ook niet een vage macht, een wereld Rede, die het Al doortrekt en ook aan de mensen immanent is. Neen, de God,, in Wien wij leven, wij ons bewegen en zijn”, is de Souvereine Schepper „Er, der Herr der menschlichen Geschichte”. „In Hem” heeft de mens zijn leven. Dat is geen immanentie, evenmin mystiek, want de scheiding blijft gehandhaafd, veeleer inhaerentie. Wij menen te mogen wijzen op de parallellie tussen ἐν χριστῷ εἶναι en ἐν αὐτῷ (sc. God). Oepke spreekt over „die Universalpersönlichkeit Christi” (n.a.v. ἐν χριστῷ εἶναι) en deze niet mystiek te verstaan, maar kosmisch-eschatologisch ²⁾. In Acta 17 : 28 spreekt Paulus over God, door Wiens kosmische macht wij leven en bewegen en zijn. Wij trekken dus de lijn, die Oepke aangaf, door en pleiten voor de instrumentale betekenis van het partikel ἐν in Acta 17 : 28 (vgl. ook Acta 17 : 31 en 1 Cor. 7 : 14). Geen leer over de ontwikkeling van een in de mens gelegen Godverwantschap, maar het besef, dat ons leven in God rust, door Hem bewogen wordt en in en door Hem slechts waarde krijgt. Dit is de achtergrond van Paulus' — inderdaad Stoïsche — citering.

Zo zijn wij van Zijn geslacht. Want wij blijven Hem toebehoren. Ook na de zondeval is God ons getrouw gebleven. Zoals Hij zijn uitverkoren volk Israël blijft roepen, zo blijft Hij ook de heidenen, de Grieken en de Romeinen, roepen. Want ook zij zijn van Zijn geslacht. Aan de wereld van het heidendom, die in ἀγνοία en πλάνη verzonken ligt, verkondigt Paulus de ene ware God.

Dat wij van Zijn geslacht zijn, houdt nu echter niet in, dat al onze

¹⁾ Beginnings of Christianity vol. V pag. 246. Nestle: Griech. studien pag. 238.

²⁾ Oepke: in Kittel Th.W.B. zum N.T. art. ἐν. Band II, pag. 538.

voorstellingen omtrent God bruikbaar of adaequaat zijn, vervolgt Acta 17 : 29. God is vrij en soeverein. God is niet van ons geslacht, geen projectie van onze phantasie en geen vergroting van onszelf (vgl. Deut. 4 : 28, Jes. 40 : 18, Rom. 1 : 23, 1 Cor. 12 : 2).

Paulus beëindigt zijn rede in rechtlijnige taal, die voor geen uitleg naar twee zijden vatbaar is. Nadat hij gewezen heeft op ons „Bestimmtheit und Umfangensein von Gottes Allgegenwart”¹⁾ en nu nogmaals op Gods soevereiniteit te hebben gewezen (Acta 17 : 29) gaat Paulus voort: „God dan verkondigt met voorbijzien van de tijden der onwetendheid, heden aan de mensen, dat zij allen overal tot bekering moeten komen” (Acta 17 : 30).

Weer is er sprake van „onwetendheid”. Maar nu in een diepe zin: God heeft over „de tijden der onwetendheid heengezien”. Onwetendheid, dat is het karakteristiekum van Paulus voor de toestand der Grieken, bij wie het „weten” in zo hoog aanzien stond. Al hun culturele grootheid, al hun kennis, heet eenvoudigweg „onwetendheid”, met betrekking tot de kennis Gods, die zij niet bezitten. „Heden” is de periode van onwetendheid afgelopen. Nu geldt de beslissende keuze. Nu wordt opgeroepen tot bekering (μετανοειν). Nu, heden heeft het Evangelie Athene bereikt. Maar dan kan er van nu af aan ook geen sprake meer zijn van „onwetendheid”. Athene kan het weten, anders komt het schuldig te staan. Inderdaad spreekt Paulus elders dit vonnis uit (vgl. Rom. 1 : 18 vv, Rom. 3 : 9 vv, Rom. 11 : 32).

Scherper wordt de eis tot bekering toegespitst in Acta 17 : 31, als Paulus over het oordeel spreekt: „God heeft een dag bepaald, waarop Hij de aardbodem rechtvaardig zal oordelen door een man (sc. Jezus Christus vgl. Codex D), die Hij aangewezen heeft, waarvan Hij voor allen het bewijs geleverd heeft door Hem uit de doden op te wekken”. Inderdaad schuilen er moeilijkheden bij de vertaling van πιστιν παρεχειν¹⁾. Wij houden het op de vertaling „bewijs” (N.B.G.) aangezien ἀναστήσας αὐτον ἐκ νεκρων redegevend gesteld is bij πιστιν παρὰσχων. God deed Jezus Christus opstaan uit de doden, deze overwinning op de dood was het (objectieve) bewijs van Jezus’ verkiezing tot het rechterambt. Dit roept ons op tot (ons; subjectief) geloof.

De rechtlijnige taal van Paulus treft de Atheners onaangenaam. Een opstanding der doden was een volslagen onmogelijkheid. De dood was het grote raadsel, waarvoor de Griek zich steeds weer geplaagd zag. Waarom stond aan het einde van het leven met al zijn mogelijkheden van aardse volmaaktheid, schoonheid en wijsheid de vreselijke onontkoombaarheid van de dood? Dood, dat betekende het sterven van het lichaam, een spookachtig verder-leven van de ziel, ook al was deze — naar Griekse wijsheidsleer — aan de kerker van het lichaam ontstegen. Wie zich de betekenis van de dood bij de Grieken wil realiseren, herinnere zich de klaagzangen over een geliefde dode bij Homerius en de klaagliederen van

¹⁾ H. W. Beyer a.w. pag. 108.

²⁾ Beginnings of Christianity. Vol. IV: „having given proof”. Statenvertaling: „verzekering daarvan doende”. Brouwer: „een betrouwbaar bewijs dienaangaande”. N.B.G.: „bewijs”.

anders: N.T.D. Apostelgeschichte⁵: „die Möglichkeit des Glaubens”. F. W. Grosheide: „geloof”. Handelingen II. Korte verkl. der H.S. (1950) pag. 71. Dibelius acht dit een reden om de authenticiteit van Paulus’ rede te loochenen: a.w. pag. 41.

het koor in de tragedie, de bedroefde blik, waarmee iemand op de attische graf-stelen afscheid neemt van een geliefde. Ook achter de Hellenistische mysteriën schuilt voor een belangrijk deel een hartstochtelijk verlangen om uit te stijgen boven de beklemmende benauwdheid van het dood-moeten-gaan.¹⁾

Maar de Griek kan niet verder uitkomen boven het „Diesseitige”, dan door te geloven aan een onsterfelijkheid der ziel. Een overwinning op de dood door op te staan uit de doden, was volslagen ongerijmd. „Sommigen spotten, anderen zeiden: wij zullen U hierover nog wel eens horen” (Acta 17 : 32).

Of deze laatsten „zich beleefd van de zaak afmaken”²⁾ of dat ze werkelijk nog geprikkeld zijn om meer te vernemen over de overwinning op de dood³⁾, is moeilijk uit te maken. Beide gissingen geven kleur aan de vertaling.

De rede van Paulus op de Areopagus eindigt hier. Wat er verder nog volgt (Acta 17 : 33 en 34), is voor ons betoog niet van wezenlijk belang.

Wij menen concluderend te mogen zeggen, dat er alle reden is aan te nemen, dat Paulus deze rede inderdaad gehouden heeft; dat er m.a.w. wel sprake is geweest van een historische en geen symbolische ontmoeting met de Grieken op de Areopagus⁴⁾. Vooral concluderen wij hiertoe, omdat deze rede wat inhoud en achtergrond betreft Paulinisch genoeg blijkt te zijn, zodat zijn authenticiteit ook op die gronden niet in twijfel getrokken kan worden.

Natuurlijk is dit niet de gehele rede. Ook geen „traurig verstümmelte, aber echte Reste”⁵⁾. Wij zijn ervan overtuigd, dat de schrijver van Handelingen alleen de hoofdmomenten van Paulus' rede heeft medegedeeld, een korte samenvatting dus. Als zodanig ligt Acta 17 : 16—34 voor ons.

Amsterdam.

J. T. NIELSEN.

1) Vgl. H. W. Beyer a.w. pag. 109.

2) Grosheide a.w. pag. 71.

3) H. W. Beyer a.w. pag. 109.

4) M. Dibelius a.w. pag. 56. W. G. Kümmel a.w. pag. 52. zelfde richting: M. Pohlenz.

5) W. Schmid: a.w. pag. 116.

Vetus Latina.

Dat de bestudering van de bijbeltekst zich in enkele gevallen in de publieke belangstelling mag verheugen, is in de laatste jaren wel duidelijk geworden rond de kwestie van de z.g. Dead Sea Scrolls. Maar dat was dan ook een opzienbarende ontdekking met een romantisch tintje. En verder was er bij sommigen een zeker gevoel van onbehagen. Welke problemen ten aanzien van de bijbeltekst zouden deze oude handschriften kunnen opleveren? Evenwel ontvangt de zuivere tekststudie in de meeste gevallen niet de waardering, die zij verdient; zelfs niet van de zijde der theologen. Daarom zou ik in dit artikel de aandacht eens willen richten op een onderneming binnen het gebied van het werk aan de bijbeltekst, die van groot

belang genoemd mag worden, doch die mogelijk aan de aandacht van zeer velen ontsnappen zal. Het betreft de *Vetus Latina*.

Met deze term worden latijnse bijbelteksten, latijnse versiones aangeduid, en wel die, welke ontstaan zijn voor de totstandkoming van de Vulgaat. Daarom spreekt men ook wel van de Praevulgaat. De Vulgaat, door het besluit van de vierde Sessie van het concilie van Trente van 8 April 1546 de authentieke bijbeltekst van de Rooms-Katholieke Kerk, is, zoals men weet, het werk van Hieronymus. Van Paus Damasus ontving hij de opdracht om de bestaande latijnse bijbelvertalingen te herzien. Tussen de jaren 382 en 405 kwam dit grote werk tot stand in verschillende stadia, ten dele inderdaad als revisie van de reeds bestaande vertalingen, daarnaast echter voor een zeer belangrijk deel als een geheel nieuwe vertaling. Grofweg gezegd is nu *Vetus Latina* de verzamelnaam voor alles wat er aan latijnse bijbelvertalingen voor Hieronymus ligt.

Deze vertalingen zijn niet zonder belang. Allereerst niet, omdat zij, wat het oude testament betreft, teruggaan op de Septuagint. Wie Septuagintaonderzoek wil plegen, mag daarbij de *Vetus Latina* niet vergeten. En ten aanzien van het nieuwe testament hebben deze vertalingen het belang, dat zij een zeker stadium in de tekstoverlevering vastleggen. Verder geeft een vertaling van een tekst altijd een zekere interpretatie, derhalve kunnen deze teksten bijdragen tot de kennis van de uitleg van de bijbeltekst. Daarnaast zijn zij een object van onderzoek voor de linguïsten, omdat zij een bepaald stadium in de geschiedenis van de latijnse taal vertegenwoordigen. De historicus interesseert zich weer voor de tijd en de plaats van het ontstaan van deze teksten. En tenslotte noem ik de dogmen-historicus. Deze zal op de citaten uit de oude vertalingen letten, om te zien, hoe en waar de bijbeltekst van invloed is geweest op de ontwikkeling van het denken van de westerse kerk.

Om al deze redenen bestaat er behoefte aan een betrouwbare editie van de oudlatijnse teksten. Zulk een editie verscheen in de jaren 1739 tot 1749, verzorgd door Petrus Sabatier, uitgegeven te Rheims onder de titel „*Biblorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*” in drie delen. Het zal duidelijk zijn, dat een dergelijke uitgave thans, hoewel nog steeds gebruikt, verouderd moet heten. Een nieuwe „Sabatier” is meer dan gewenst, en, dit is verheugend, deze nieuwe „Sabatier” is momenteel aan het verschijnen. Dat is de onderneming, waarop ik in de aanhef doelde.

Natuurlijk heeft het onderzoek van de oudlatijnse bijbeltekst en ook het uitgeven van delen daarvan, niet stilgestaan sinds Sabatier. Ik noem slechts uit deze eeuw de namen van H. von Soden, Donatien de Bruyne en A. Jülicher, die op dit gebied belangrijk werk geleverd hebben. Maar belangrijk werk betekent nog geen nieuwe „Sabatier”. Het plan daartoe rijpte voor en in de eerste wereldoorlog in de zuidduitse pastoor Jozef Denk. Hij schreef enkele artikelen over dit onderwerp, en liet zelfs in 1914 een prospectus verschijnen, waarin de boeken Richter en Ruth bewerkt waren. Bijzondere omstandigheden, met name de eerste wereldoorlog, verhinderden de totstandkoming van dit werk. Denk stierf in 1927; de verzameling van zijn materiaal kwam in de aartsabdij der paters Benedictijnen te Beuron in Hohenzollern. Daar verkreeg pater Bonifatius Fischer O.S.B. de leiding van het werk aan de *Vetus Latina*. Denks materiaal onderging daar een

vermeerdering, doch bovendien wenste Fischer niet terug te gaan op allerlei uitgaven van oudlatijnse bijbelteksten, maar op de handschriften zelf. De aartsabdijs richtte met het uitgeversbedrijf Herder in Freiburg een stichting op met als doel de uitgave van de *Vetus Latina*, en in 1949 kon na vele jaren van arbeid de eerste aflevering verschijnen, onder de titel „*Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*”. Deze aflevering, die een zeer degelijke indruk maakte, bevatte na een inleiding van 10 bladzijden een uitgebreide lijst van handschriften en een zeer uitvoerige lijst van onderzochte werken der latijnse patres. Met dit laatste raken wij een zeer essentiële zijde van deze uitgave.

Een oudlatijnse bijbel in een band bestaat namelijk niet. Het handschriftenmateriaal bevat nooit meer dan bijbelgedeelten, en van bepaalde bijbelgedeelten hebben wij in de handschriften zelfs niet meer dan fragmenten. Dit betekent echter niet, dat wij over zulke gedeelten, die we slechts in fragmenten kennen, verder niet ingelicht zouden zijn. Latijnschrijvende patres hebben namelijk oudlatijnse vertalingen geciteerd. Hieruit volgt dus, dat deze citaten bij de patres van bijzonder belang zijn en in het onderzoek betrokken dienen te worden.

Nu is echter de zaak niet zo eenvoudig, als ze in deze enkele regels schijnt. Men kan namelijk niet zo heel eenvoudig uitmaken, of een Latijnschrijvende kerkvader, wanneer hij de H.Schrift citeert, werkelijk een bestaande vertaling aanhaalt, dan wel zelfstandig vertaalt. Ten onzent b.v. is door Dr G. J. D. Aalders in zijn dissertatie ontkend, dat Tertullianus in zijn werken oudlatijnse vertalingen der evangeliën zou citeren. Aalders meent, dat we bij hem zelfstandige vertalingen vinden. Dit maakt dus de vraag, wat men uit de patres gebruiken kan en in een dergelijke editie opnemen moet, zeer ingewikkeld. Fischer heeft dit probleem opgelost in deze zin, dat hij in de meest ruime mate patrescitaten opneemt, en de vindplaats daarvan aangeeft. Het zal duidelijk zijn, dat deze werkwijze enerzijds deze editie van de oudlatijnse vertalingen in hoge mate bruikbaar maakt voor allerlei onderzoekingen, maar anderzijds gevaren schept. Men zal, wil men bij het gebruik van deze uitgave verantwoord zijn, altijd in nauw contact met de beide apparaten moeten werken, en waar men op citaten stuit, de teksten der patres, nauwkeurig en met kennis van zaken moeten overwegen. Doch met deze opmerkingen bevinden we ons reeds in de tweede aflevering, die in de loop van dit jaar verscheen.

Deze aflevering maakt een begin met de editie van de oudlatijnse teksten van Genesis. Vooraf gaat een inleiding, waarin allereerst de gebruikte handschriften beschreven worden. Daarna volgen enige opmerkingen over verschillende typen van tekst, die Fischer wil onderscheiden. Hij is er zich terdege van bewust, dat dit een terrein vol voetangels en klemmen is, te meer, wanneer men spreekt van Afrikaanse en Europese tekstvormen. Niettemin meent hij, dat zijn materiaal tot dergelijke onderscheidingen aanleiding geeft. In grote trekken zijn zijn onderscheidingen deze: er is, ten eerste, een teksttype, dat in het midden der derde eeuw in Karthago in gebruik was (K), dat een uitloper heeft bij Augustinus (C), en ten tweede een zeer bont europees type (E). Dit geldt voorlopig alleen voor de Heptateuch. En in Genesis meent Fischer van tijd tot tijd het E-type te kunnen splitsen in een Spaans (S) en een Italiaans

(I). In hoeverre deze onderscheidingen juist zijn, kan men m.i. momenteel moeilijk uitmaken. Er zijn op dit punt wel onderzoekingen voorhanden, maar juist een volledige uitgave van het materiaal als deze zal een hulpmiddel zijn, om in dit opzicht verder te komen.

Tenslotte volgt in de inleiding nog een uiteenzetting over de wijze van uitgave, waarna dan de tweede aflevering besluit met de editie van Genesis 1 : 1 tot 9 : 13. Deze teksteditie beslaat 126 pagina's.

De editie is als volgt geschied: Eerst is afgedrukt een doorlopende oudlatijnse tekst, door Fischer het Schema genoemd. Deze tekst is niet een bestaand handschrift, maar een critische reconstructie. Is er in de voorhanden overlevering een variant, dan wordt deze onder het betreffende woord afgedrukt met een kleiner lettertype. Dit schema wordt geflankeerd met de Septuagintatekst volgens Rahlfs er boven, eveneens met varianten doch alleen dan wanneer die voor de zaak der oudlatijnen van belang zijn; en er onder de Vulgaattekst volgens H. Quentin, weer met belangrijke varianten. Met nadruk wijs ik er nogmaals op, dat het Schema een critische reconstructie is. Men kan deze tekst dus niet citeren, met de gedachte, dat men dan *de* Vetus Latina heeft. *De* Vetus Latina bestaat niet, er bestaan alleen maar bijbelgedeelten en fragmenten daarvan en patrescitaten uit oudlatijnse vertalingen. Daarom kan men dit Schema niet gebruiken, zonder met beide apparaten te werken. Het eerste apparaat doet niet meer dan aangeven, waar de als variant opgegeven lezingen vandaan komen. Het tweede apparaat drukt de tekstgedeelten af, waar zowel de in het Schema als de als varianten opgegeven lezingen in handschriften en patres voorkomen. Dit is dus een zeer omvangrijk apparaat. Dit tweede apparaat geeft dus uitsluitel omtrent wat oudlatijnse bijbel is of mogelijk zou kunnen zijn; Schema en eerste apparaat zijn niet meer dan hulpmiddelen. Het tweede apparaat toont dus ook, wanneer de reconstructie enkel en alleen op patrescitaten berust, zoals b.v. van Gen. 2 : 4 tot 5 : 4 het geval is. Over dit deel is geen enkel doorlopend fragment aanwezig, dit blijkt uit het feit, dat het tweede apparaat geen enkel handschrift noemt. Daarmee staat dus tevens vast, dat de mate van zekerheid, dat het Schema hier een oudlatijnse bijbeltekst zou representeren, geringer is. Verder moet nog opgemerkt worden, dat het Schema niet altijd eenregelig is. Wanneer dit het geval is, dan staat het siglum L ervoor, wat aangeeft, dat de hele brede stroom van overlevering hier feitelijk maar één type van tekst kent. Maar vaak zijn er meer typen aan te wijzen, dan bevat het schema evenzoveel regels als er typen zijn, dus b.v. K en E; of K, C en E, of K, S, I. Het zal duidelijk zijn, dat ook hier weer de fundering voor deze onderscheiding in teksttypen in het tweede apparaat gevonden kan worden. Nu hoop ik, dat deze wijze van uitgave in de toekomst niet misbruikt zal worden. Ik bedoel dit, dat we er voor gespaard zullen blijven, dat we in de bijbelwetenschappelijke literatuur het siglum VL zullen krijgen, dat niets anders betekent dan een critiekloos citeren van Fischers Schema, waardoor de lezer, die in deze materie niet in alle opzichten op de hoogte is op de gedachte gebracht wordt, dat er zo iets is als een oudlatijnse tekst, die in een of andere codex, van wier bestaan hij toevallig niet afweet, te vinden zou zijn. Het zou dan wel eens kunnen zijn, dat men eigenlijk niet meer in de hand heeft dan enkele latijnse bijbelcitaten van kerkvaders, die (vermoedelijk?) citeert zijn van een oudlatijnse bijbelvertaling.

Er is aan het tweede apparaat nog een andere belangrijke kant, die niet onvermeld mag blijven. De citaten der patres zijn daarin geordend naar de aflabetische orde van hun namen. Daardoor is het mogelijk zeer snel te zien welke latijnschrijvende kerkvader over een bepaalde tekst iets gezegd heeft, en waar hij dat gedaan heeft. Juist hiervoor is het mede van belang, dat zelfs Vulgatacitaten zijn opgenomen. Hier wordt de geschiedenis der exegese en de invloed van de bijbeltekst op de ontwikkeling van de christelijke leer onmiddellijk geraakt.

Dat Fischer de tekst van de Septuaginta mee heeft doen afdrukken is, gezien er boven reeds gezegd is, van groot belang. Minder geestdriftig kan ik zijn voor het afdrukken van de tekst van Rahlfs. Deze tekst is een critische uitgave, die in feite op niet meer dan drie handschriften (Cod. Sinaiticus, Cod. Vaticanus, Cod. Alexandr.) steunt. Rahlfs heeft deze editie, zoals blijkt uit zijn voorrede, bedoeld als „Handausgabe", die voor studenten en predikanten voor een redelijke prijs te verkrijgen zou zijn. Het feit echter, dat ook hier varianten, en wel volgens Brooke-McLean, gegeven zijn, en dat ook weer op de handschriften teruggegrepen wordt — in het eerste apparaat — maakt de moeilijkheden, die hier zouden kunnen ontstaan, goed; maar ook hier dient men dus in het gebruik enigszins omzichtig te zijn.

Ik geloof wel, dat deze wijze van uitgeven voor Genesis zal voldoen. Hoe het bij andere bijbelgedeelten zal moeten, kan niet zo eenvoudig gezegd worden. Daarom zegt Fischer in zijn inleiding dan ook zeer terecht, dat hij zich niet aan deze wijze van uitgeven voor het gehele werk wil binden. Ik vraag mij bij voorbeeld af, wat voor de evangeliën de beste wijze zal zijn. De tekst van Nestle, toch al niet zo'n bewonderenswaardige zaak, mixtum compositum als ze is van een drietal critische edities, die ieder weer op eigen vooronderstellingen berusten, wijkt uiteraard nog al eens van het teksttype der oudlatijnen af, omdat zij sterk berust op de z.g. neutrale tekst. De oudlatijnen vertonen grotere verwantschap met het z.g. westerse teksttype der Griekse handschriften. Maar dit laatste type vertoont een nogal bonte verscheidenheid en is ook niet zo heel gemakkelijk af te grenzen. Daarom kan men niet eenvoudig zeggen: eerst Nestle afdrukken, daaronder de z.g. westerse tekst en daaronder het Schema van de oudlatijnen. Men zou dan eigenlijk een critische tekst van het westelijke type op zichzelf moeten hebben, om die naast een critische tekst van het z.g. neutrale type te plaatsen, en dan deze twee te vergelijken met de Vetus Latina. Maar deze critische teksten kan men niet zomaar eenvoudig fabriceren. Op dit punt ben ik zeer benieuwd wat Fischer ons mettertijd schenken zal. Dat zal nog wel vele jaren duren, doch hopenlijk niet te veel. Zijn prachtige werk is het waard, dat het de voltooiing mag beleven. Het is, dat zal men begrijpen, in vele opzichten monnikenwerk. Maar dan van een bijzonder goede soort. Met ere kan het bijvoegsel „Mönch von Beuron", dat hij bij zijn naam zonder verdere predikaten voegt, op de titelpagina van elke aflevering afgedrukt worden.

Holwierde (Gr.) 9 Juni 1951.

J. W. DOEVE.

Mededeling van de Commissie Buitenland der V.S.T.F

De CoBu vestigt de aandacht van hen, die zich interesseren voor de Russische taal en/of kerk op het kamp, dat de Russische S.C.M. te Parijs deze zomer organiseert te Petichet bij Grenoble. Het kamp is gelegen in bergterrein, \pm 1.000 m hoog, bij 3 meren. Leeftijd der deelnemers 7 jaar en ouder. Gelegenheid tot bergklimmen enz. De prijs is / 4.— per dag, de reis vanaf Parijs / 30.—. Er gaan groepen uit Parijs op 17 Juli en 2 Aug. Nadere inlichtingen en opgaven bij Jean Moroson, 91 Rue Olivier de Sevres. Parijs XV.

G. J. Bosman.

Chronicles

News of the Past published by The Reubeni Foundation 9, Hahavazeleth St. Jerusalem.

Een interessant ondernemen is het ongetwijfeld om de oude historie van Israël tot actueel nieuws te willen verwerken. In 1950 is dit gebeurd en maandelijks leverden de persen een nummer Oudtestamentische geschiedenis in krantformaat af. Niet alleen de opzet is origineel, ook de uitwerking is verrassend. Zo heeft de voorpagina van het eerste nummer twee belangrijke momenten uit Israëls historie als „hot news”: „King Salamon inaugurates Temple of the Lord”, compleet met een geestige tekening en „Queen of Sheba arrives, lovelier sight never seen”, een prachtig ooggetuige verslag. Op deze wijze werden in de loop van het jaar 1950 behandeld: 1) Koning Salomo, 2) de profeet Jeremia, 3) Ezra en Nehemja, 4) de dood van Judas Maccabeus, 5) Johannus Hyrcanus, 6) het begin van de regering van Koning Herodes, 7) de dood van Koning Herodes, 8) de heilige tempel gered, 9) Joden in oorlog met Rome, 10) de heilige tempel in vlammen, 11) de revolutie van Bar Kochba, 12) Summary, kortom dus de periode van Salomo tot de tweede Ballingschap. Ieder van deze onderwerpen vormt het hoofdartikel van het nummer van die maand, de overige artikelen bevatten gebeurtenissen uit binnen- en buitenland, die gelijktijdig plaats gevonden hebben (onze correspondent te Gaza, Memphir meldt) Geestige tekeningen, frontkaartjes (Battle at Carchemish) moment-opnamen (our troops enter Samaria) reproducties (statue of King Assurbanipal in Nineveh). Honderd en een dingen vindt de glimlachende 20e eeuwse lezer, die hem vertrouwd zijn uit zijn eigen dagblad, maar hier leest hij actueel nieuws van 2000 jaar geleden. En de vier pagina's leest men geboeid achter elkaar uit, inclusief de rubriek voor de vrouw („The Perfume Corner, our specialities Myrrh, Saffran” enz.) en de advertenties („The ivory shop, Now offers ivory tables and chairs for connoisseurs ” en „our renowned Balsam of Gilead”) en de opwekking tot dienstneming bij de burgerwacht op de wallen (Babylonië — Egypte).

De staf van medewerkers, die hoofdredacteur J. Zutan (de in Nederland welbekende Jaap Soetendorp) om zich heen heeft verzameld, hebben een buitengewoon attractief idee vakkundig uitgewerkt, waarvoor naar wij van harte hopen, ook in Nederland groeiende belangstelling mag komen. De tweede jaargang is inmiddels aan het verschijnen. Het behandelt de periode van Jozua tot de Eerste Ballingschap. Maar waar is het blad in ons land verkrijgbaar?

Amsterdam, J. T. NIELSEN.

Boekbesprekingen.

Martin Noth, *Geschiede Israels*. Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht 1950.

Om te beginnen kan men enkele zeer te waardenen hoedanigheden van dit boek noemen. Allereerst is het vlot en onderhoudend geschreven, zodat het zich bijzonder prettig laat lezen. In de tweede plaats heeft het de bijzondere verdienste voortdurend verband te leggen met de gegevens door de opgravingen aan het licht gebracht en door de ons bekende historie van andere oude volken van het nabije Oosten geboden. Voor zover dat mogelijk is worden de voorkomende plaatsnamen vergezeld van de vaststaande of althans hoogst waarschijnlijke tegenwoordige namen. Van groot belang is, dat de geschiedenis van het volk Israël wordt voortgezet tot het einde van de opstand van Bar-Koehta in het jaar 135 van onze jaartelling.

Maar tegenover dit alles staat één zeer groot nadeel, dat aldus kan worden omschreven: de auteur gaat buitengewoon willekeurig om met de overlevering. De Oud-Testamentische gegevens worden alleen gebruikt voor zover deze de voorstelling steunen die hij zich heeft gevormd. Van een verovering van Oost-Jordaanland onder leiding van Mozes is geen sprake. Van een verovering van West-Jordaanland onder aanvoering van Jozua evenmin. Er is alleen maar een langdurig infiltratieproces geweest, dat natuurlijk op den duur ook wel eens tot gewapende conflicten heeft geleid. Van de overwinning op de Filistijnen onder Samuël merken wij niets. Het bekende oordeel van Salomo wordt blijkbaar gerekend onder de „anecdoten” die omtrent deze koning in omloop waren. Het Godsoordeel op de Karmel (1 Kon. 18) heeft met de strijd tegen de Baäl-cultus niets te maken. En zo zouden we nog heel wat meer kunnen noemen.

Dat we in de grote vrijheid die Noth zich ten aanzien van de Oud-Testamentische gegevens veroorlooft niet alleen maar te zien hebben een gevolg van het door hem ingenomen principiële standpunt, dat door ieder die de Bijbel onvoorwaardelijk erkent als Gods woord niet kan worden aanvaard, maar dat wij hierin mede te doen hebben met een methodisch verkeerde houding tegenover de overlevering blijkt bijvoorbeeld uit het volgende. Volgens Flavius Josephus was Antipater, de vader van de bekende koning Herodes, een Idumeeër. Deze pertinente uitspraak van Josephus wordt echter door Noth in twijfel getrokken op grond van de volkomen subjectieve overweging, dat Alexander Jannaens wel geen Idumeeër over het onderworpen Idumaea als stadhouder zou hebben aangesteld (blz. 337 noot). Hoe sterk subjectief deze overweging is blijkt wel als men zich het analoge geval herinnert van de Judeeër Gedalja die door de Chaldeeën over het onderworpen Judeese rijk tot stadhouder werd aangesteld (2 Kon. 25 : 22; Jer. 40 : 5); een geval waar Noth dezelfde overweging niet laat gelden (zie blz. 248).

Tegenover deze en nog tal van andere blijken van een grote willekeur in betrekking tot de overlevering doet het goed op blz. 238 in een noot een afwijzing te vinden van de vroeger met een zekere voorliefde verkondigde mening, dat bij het vinden van het wetboek onder koning Josia een klein comedietje zou geënceneerd zijn, waarbij het dan nog in dubio gelaten werd of de hogepriester Hilkia al dan niet al medespeler moest worden gezien. In tegenstelling met de talrijke blijken van skepsis die het boek van Noth oplevert, is hier dankbaar te waardenen dat hij inderdaad aan het „vinden” van het wetboek, zoals daarvan in Koningen verhaald wordt, geloof hecht.

Het is zeer te betreuren dat Noth zich over het geheel niet heeft kunnen opwerken tot een dergelijke houding van vertrouwen in de traditie — om niet te spreken van een meer gelovige houding tegenover de H. Schrift. G. CH. AALDERS.

Das Alte Testament Deutsch: Teilband 14-15.
Die Psalmen, übersetzt und erklärt von Artur Weiser. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950. 287 + 277 S.

Deze derde editie van de commentaar van Artur Weiser op de Psalmen is volgens zijn eigen woorden „weithin ein neues Buch geworden” (S. 7). Het verschilt daarin van de vroegere edities, dat nu een verklaring van alle 150 Psalmen is gegeven, zodat het werk nu een grotere omvang heeft. Is reeds daarom deze derde druk een aanwinst in vergelijking met de vroegere drukken, van meer gewicht is nog, dat Weiser — die een in vele gevallen uitstekende uitlegging geeft — hier op zelfstandige wijze het grote werk voortzet, dat is ingezet door verschillende O.T.ici uit de Noordelijke landen (S. Mowinckel, A. Bentzen enz.) met hun verrassende „ontdekking”

van de verbondenheid van de Psalmen met de cultus. Zo is de commentaar van Weiser in zijn geheel geworden tot een grote en tot het einde toe volgehouden poging om „den Festkult des Jahwe-bundes als den Rahmen zu erweisen, der für die kultische Entstehung und Verwendung der . . Psalmen und für ihre Erklärung nach ihrer geschichtlichen und theologischen Bedeutung wichtig ist” (S. 8). Het is dus niet (als door S. Mowinckel wordt gezegd) het feest van de „troonsbestijging” van Jahweh, maar de cultus van het Verbondsfeest (waarin de theofanie in het middelpunt staat!) die de eigenlijke omraming van de Psalmen is: de „troonsbestijging” van Jahweh is een gedeelte van de liturgie van het Verbondsfeest, niet meer dan „eine Szene im gesamten Kultdrama” (S. 35). Dat betekent tegelijk, dat volgens Weiser de O.T.ische cultus veel meer een eigen en zelfstandig karakter heeft dan S. Mowinckel geneigd is te erkennen. In een uitvoerige inleiding (S. 9—61) geeft de schrijver rekenschap van de zijn exegese leidende inzichten, die aanleiding zijn tot een verrassende visie op verschillende liederen uit dit „aller heyligen büchlin” (Luther). — Hier uitvoerig in te gaan op de uitlegging van de verschillende Psalmen afzonderlijk is onmogelijk. Deze uitlegging is vanzelfsprekend geheel bepaald door de inzichten in de inleiding door Weiser ontwikkeld: en beslissend voor de waardering van deze uitlegging is dus ten slotte de waardering van het in deze inleiding gegeven „kader” van de Psalmen. — Voor verdere gegevens over *Das Alte Testament Deutsch* verwijzen we ten slotte naar de opmerkingen gemaakt in het nummer van V. Th. van Januari 1951 blz. 86—87.

J.S.W.

Rolde.

Anton Moortgat: *Tammuz, Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*. (Berlin '49). Uitgegeven door Walter de Gruyter en Co (Prijs DM 24).

In de voor-Aziatische beeldende kunst treft men, vooral in de vroeg-Sumerische tijd, maar ook nog lang na dien een aantal motieven aan, waarvan de verklaring veelal nog onzeker is. In zijn bovengenoemd boek ordent de bekende Sumeroloog Moortgat deze motieven op de volgende wijze: de levensboom met twee huisdieren, de held als overwinnaar van wilde dieren, de strijd tussen stier en leeuw, het symposion en het zogen. dierenorkest. Volgens de auteur moeten al deze motieven gezien en verklaard worden tegen de achtergrond van de religie van Tammuz, de Sumerische vegetatiegod, die met zijn dood en opstanding het door de dood weer opgaande leven van de natuur vertegenwoordigt. Hij is de geliefde van de moedergodin Inanna, met wie hij elk jaar opnieuw huwt. Zijn relatie nu tot deze godin wordt hierdoor uitgebeeld, dat hij als herder de huisdieren die Inanna toebehoren als de godin van de vruchtbaarheid, beschermt. Op een paar afbeeldingen ziet men dan ook de koninklijke herder met schapen, die door het ideogram van Inanna als haar dieren worden aangeduid. Doorgaans echter is deze voorstelling gestyleerd tot de levensboom (Tammuz) met aan weerszijden een dier. De wilde dieren, die de macht van de chaos vertegenwoordigen en de tamme dieren aanvallen, worden door Tammuz bestreden. (dus geen gewone jachtafereelen). Het symposion stelt het feest van de bruiloft van Tammuz en Inanna voor, het feest van het nieuwe jaar en het feest van de vernieuwing van de natuur. Zeer scherpzinnig lijkt mij de verklaring, die Moortgat geeft van de in een der Sumerische graven gevonden voorstelling van het dierenorkest. Hij ziet hierin niet de uitbeelding van een of andere dierenfabel, maar die van de toestand op aarde tijdens het verblijf van Tammuz in de onderwereld. Met het sterven van Tammuz keert de chaos op aarde terug. Het is de tijd van de Umwertung aller Werte, de tijd dat dieren muziekinstrumenten bespelen.

Ook gaat de schrijver na hoe en waar de bovengenoemde motieven in later tijd voorkomen en trekt daar allerlei zeer interessante conclusies uit. Korthedshalve zullen we daar niet verder op ingaan.

Wel moet nog worden opgemerkt, dat het boek rijk geïllustreerd is, wat het volgen van het overigens heldere betoog nog weer vergemakkelijkt.

L. A. E.

Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer, VII, 10. Auflage; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.

Met dit werk ontvangen wij een geheel nieuwe bewerking van het zevende deel van Meyers commentarenreeks op het N.T. Na een literatuuroverzicht volgt terstond de commentaar op de brief. Een afzonderlijk hoofdstuk over de isagogiek van Galaten

ontbreekt dus. Bij cap. I vs. 2 wordt in ruim anderhalve bladzij het probleem van Noord- of Zuidgalatische theorie geraakt, Schlier kiest voor de Noordgalatische. Bovendien vinden we echter na de behandeling van cap. II een excurs over Galaten I en II vergeleken met Handelingen (pp. 66—78). Hierin is een synopse opgenomen van de betreffende stof (pp. 66—72). Als commentaar is het geheel een degelijk stuk werk. Wat de philologische behandeling der stof betreft dunkt me, dat Schlier de weg van het juiste midden bewandeld heeft. Waar de philologie belangrijk is voor een juist verstaan van de tekst gaat hij er voldoende op in; verder heeft hij zich er voor gehoeed om zich in kleinigheden te verliezen. De aandacht wordt menigmaal gevestigd op het gebruik der tijden in het Grieks (b.v. de imperfecta durativa in cap. I vs. 13); ook wordt vaak de aandacht gevraagd voor een scherpe omschrijving van de betekenis der begrippen (b.v. cap. III vs. 1, waar Schlier, waarschijnlijk terecht, de voorkeur geeft aan „openlijk afkondigen” als interpretatie van *prographem*, in tegenstelling dus tot de traditionele vertaling „voor ogen schilderen”). Voorts is de concordantie niet gespaard bij het onderzoek. Dit alles maakt dit werk dus zeker geschikt om er een gezonde exegetische methode uit te leren, zonder dat men met al de resultaten behoeft in te stemmen.

Wat nu deze resultaten betreft moge allereerst opgemerkt worden, dat we een heldere uiteenzetting ontvangen van de controverse van Paulus met zijn tegenstanders in Galatië. Duidelijk wordt uiteengezet, dat Paulus in de eerste capita wil aantonen, dat hij geen figuur van de tweede rang is, als leerling der apostelen; maar van de eerste, als iemand, die evenals de leiders in Jeruzalem, op openbaring teruggrijpen kan. M.a.w., dat hij apostel is naast de anderen. — Ook elders vinden we vaak zeer juiste interpretaties. Ik noem slechts cap. V vs. 25, waar terecht de nadruk gelegd op de realis; voorts VI vs. 2. — Op enkele, niet onbelangrijke punten, kan ik echter de auteur minder gemakkelijk volgen. In de eerste plaats niet in zijn keuze voor de Noordgalatische theorie. Zeker wil ik niet beweren, dat met de Zuidgal. theorie alle moeilijkheden als met één slag verdwenen zijn. Maar het gaat niet aan de beslissing alleen te treffen op grond van het gebruik van het woord Galatië, dat toch altijd meer dan één mogelijkheid van interpretatie blijft bieden. En zeker is het niet waar, wanneer Schlier meent, dat de brief zeer wel in overeenstemming is met de veronderstelling, dat het geschrevene gericht is tot gemeenten, die op de z.g. 2e zendingsreis gesticht zijn. Deze bewering heeft enkele feiten, die men juist met een synopse, zoals de auteur deze geeft, op het spoor komt, tegen zich. Schlier neemt aan, dat de besprekingen te Jeruzalem, waar Paulus in cap. II over spreekt, op het z.g. Apostelconvent plaats vonden. Naar Galaten is dat het tweede bezoek; maar naar Handelingen vindt het tweede bezoek plaats n.a.v. de Agabusprophetie. Me dunkt, dat moet de openbaring zijn, waar Paulus over spreekt. Schlier's exegese van deze openbaring, dat hier een goddelijke aanwijzing aan Paulus gegeven zou zijn, om aan te sluiten bij de traditie, acht ik niet sterk. Het is uiteraard niet mogelijk in een korte bespreking verder op deze kwesties in te gaan. — Aan de doop als het moment, waarop men Christen wordt, kent de auteur een grote waarde toe in het Paulinische denken. Hierin kan de kiem gelegen zijn om een zeker sacramentalisme bij Paulus te veronderstellen. Hier is grote voorzichtigheid gewenst. — Verder voert Schlier het pleit voor een volstrekt antinomisme bij Paulus. Wie naar de wet grijpt, zou qua talis onder de vloek staan. Aldus denkende drijft men m.i. de kwestie naar een consequentie, die de apostel niet bedoeld heeft. Voor zover ik zien kan gaat het de apostel er om, dat de wet niet en nooit door de mens vervuld wordt, en daarom treft de vloek degene, die naar de wet grijpt. Schlier wijst dit, m.i. ten onrechte, af. — Een laatste zwak punt, dat ik zou willen noemen, is de kennis van de auteur van het Jodaisme. Loffelijk is het, dat menigmaal naar de Judaica verwezen wordt. Maar ik vraag me af, of de auteur zelf voldoende in deze stof gewerkt heeft. In de eerste plaats wordt Billerbeck soms tamelijk oncritisch geciteerd. En in de tweede plaats wordt uit de text soms meer wordt uitgeperst, dan er wel in schijnt te zitten. Dit gebeurt b.v., naar ik meen, beslist bij cap. II vs. 18. Dit vers krijgt een vrij geladen interpretatie, die niet gerechtvaardigd schijnt.

In summa: we hebben in dit werk een degelijke commentaar op Galaten, die echter niet in alle opzichten het laatste woord schijnt te spreken.

Holwierde (Gr.).

J. W. DOEVE.

Helmut Echter nach, der Kommende, die Offenbarung Johannes für die Gegenwart ausgelegt. C. Bertelsmann, Gütersloh. 1950, 186 S. prijs. D.M. 10.

Afgaande op de ondertitel zijn wij geneigd sceptisch en toch ook met enige

nieuwsgierigheid dit boek open te slaan. Ons scepticisme verdwijnt niet, als wij lezen, dat Echternachs uitgangspunt is: „wat heeft de tekst ons hedentendage te zeggen?” Want voor velen heeft de Apocalypse heel wat meer te zeggen dan er in de tekst staat. Stellen wij ons op het standpunt, dat de openbaring van Johannes een boek is, geschreven in een zeer bepaalde tijd en in een „eenmalige” situatie, voor Christenen in die tijd en in die situatie levend, dan moeten wij het hier gebodene afwijzen. Doen wij dat niet, dan bemerken wij, dat Echternach, docent in de systematische theologie aan de „kirchliche Hochschule” te Hamburg, wel veel uit de tekst haalt, maar ons daarmee toch aanspreekt. Er gaat bekoring van uit, wanneer Hoofdstuk I van de Apocalypse onder de titel „der Redende”, de Hoofdstukken 2 en 3 onder de titel „die Angeredeten” behandeld worden, waarbij ieder van de 7 gemeenten een kenschetsing krijgt (conventionelen: Epheze, dwalenden: Thyatira, slapenden: Sardes, enz.) Het boek is in poëtische, hier en daar zelfs lyrische taal geschreven, waardoor wij geboeid blijven (sterk bijv. Hoofdstuk 6 : 1—8: over de Apocalyptische ruiters), maar die toch ook irriterend kan worden („o.a. die Kirche ist eine spezifisch eschatologische Erscheinung — eine Insel der neuen Welt im Sturm gepeitschten Meer der vergehenden alten; umheult von apokalyptischen Stürmen” . . . pag. 157). Over het getal 666 lezen wij: „einmal mag Nero die Maske (sc. des Antichrists) gewesen sein, einmal Alexander VI, einmal Hitler. Wer ist es heute? Wer morgen?” (pag. 120). De ondertitel van Echternachs boek moet ons hier behoeden voor Irenaeus (adv. haer. 5.30.3.) die al niet meer wist, wat 666 eigenlijk betekende. Wel stemmen wij met Echternach, als hij zegt, dat de Apocalypse het antwoord is op de vraag naar de zin van de wereldgeschiedenis, omdat Johannes spreekt over het einde der geschiedenis. Einde in de betekenis van zin, niet een overwinning van het niets (Griekse wereldbrand of Germaanse godenschemering) of van de dood (moderne natuurwetenschap). Alleen de Bijbel weet van een doel in de tijd: Christus komt. Daarom toch wel een boek, dat aanspreekt.

J. T. NIELSEN.

Amsterdam.

Prof. Dr H. N. Ridderbos: De komst van het Koninkrijk. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen 1950. prijs: / 12.75

Met deze breed opgezette en ook breed en diep uitgewerkte studie heeft Prof. Ridderbos de Nederlandse theologen een belangrijk werk geschenken. Het centrale thema is de komst van het Koninkrijk Gods, gelijk Jezus dit predikt in de Synoptische Evangelien. De grote waarde van het boek ligt in het feit, dat de N.T. theologie van de laatste 50 jaar ruim behandeld wordt. De zgn. eschatologische richting (Weisz, Schweitzer), W. Bousset, M. Dibelius, de nieuwe eschatologische opvattingen van R. Bultmann en K. L. Schmidt, K. Barth, O. Cullmann, E. Stauffer, W. G. Kümmel, de „realised eschatology” van C. H. Dodd, de consequente eschatologie van F. Buri en M. Werner vinden wij in dit werk diepgaand besproken. Door Jezus' komst is het Koninkrijk Gods aangebroken. Jezus predikt het Evangelie, dat betekent dat de tijd en de Schrift vervuld zijn, maar dat houdt ook in, dat deze vervulling een voorlopig karakter draagt en naar de toekomst wijst. Bij onderzoek naar de inhoud van Jezus' prediking komt de betekenis van de Kerk in Jezus' prediking ter sprake. Bijzonder mooie bladzijden wijdt Prof. Ridderbos aan de bespreking van Matth. 16 : 18, ook waar hij ingaat op de verhouding βασιλεια en ἐκκλησια, hun verband en hun onderscheid. Petrus, de primus inter pares ontvangt wel degelijk „sleutelmacht”. Nadat de organische plaats van de ἐκκλησια-gedachte in het Evangelie van Mattheus aangetoond is, komen apostolaat en doop ter sprake, voorts het Avondmaal (symbool en werkelijkheid — de „representatie” van Van der Leeuw), waarbij Prof. Ridderbos scherpe conclusies trekt: de „natuur” van de elementen behoeft eigenlijk niet eens ter sprake te komen het gaat ten principale enkel en alleen om de „natuur” van de toezegging van Christus, om Diens volmacht. Nog steeds staat de levende Christus met Zijn volmacht achter het woord, dat Hij anderen in Zijn naam doet spreken” (p. 372). Spiritualiserende theologen kunnen dit ter harte nemen. Slechts enige aspecten van dit werk konden ter sprake komen. Een waardevolle (en lijvige) aanwinst voor de N.T.theologie.

J. T. NIELSEN.

Amsterdam.

O. Cullmann: Urchristentum und Gottesdienst, zweite vermehrte und veränderte Auflage, Zwingli Verlag, Zürich 1950, 120 Seiten Fr. 7.80.

Deze studie, No 3 in de reeks *Abhandlungen zur Theologie des Alten und*

Neuen Testaments valt uiteen in 2 hoofddelen. S 11—37 behandelt in een aantal paragrafen de grondtrekken van de oer-Christelijke eredienst, terwijl het tweede gedeelte, getiteld: „Johannesevangelium und urchristlicher Gottesdienst“ (S 38-115) na een uitvoerige paragraaf (S 39—60) over de bedoeling van de evangelist een bespreking bevat van een reeks Johanneische pericopen en besluit met een opsomming van de resultaten. Tenslotte volgt een goed plaats- en naamregister. Alleen het tweede deel rechtvaardigt een bespreking van deze nieuwe druk, want hierin geeft de schrijver een positieve uitbouw en sterkere fundering van zijn grondthese, die o.a. sterke bestrijding vond in het geschrift van W. Michaelis: *Die Sakramente im Johannes-evangelium*, Bern 1946. De nieuwe paragraaf over de bedoeling van de evangelist betekent zeker een verrijking met het oog op de methode van Johannes-exegese. Om aan te tonen, dat de sacramentele uitleg van vele Johanneische pericopen geen willekeurige allegorese is, zoekt de schrijver naar een theologisch principe hiervoor in het Evangelie zelf (S 39), een „Erkenntnistheorie“ (S. 40). Het gaat vooral hierom, dat de evangelist overal, ook waar hij dit niet uitdrukkelijk aangeeft, de betrekking wil aanwijzen tussen de Jezus van de geschiedenis en de Christus die present is in de eredienst van de gemeente, speciaal in de viering van 't sacrament. Door de gave van de H. Geest is het wezenlijke verstaan voor de gemeentelieden zelfs gemakkelijker dan voor Jezus' eigen tijdgenoten. De herinnering is een herinnering door de H. Geest (Joh. 12 : 6). Alleen door te vragen naar de „heilsgeschiedtliche Zusammenhänge“, en niet slechts naar het historische feit, houdt de exegeet rekening met deze „herinneringsbedoeling“. Cullmann wil dit — en daar richtten de meeste bezwaren zich tegen — ook doen, waar de evangelist slechts vage aanduidingen geeft (S 50), maar van verwerpelijke allegorese kan geen sprake zijn, omdat de historische feitelijkheid intact gelaten wordt en het Evangelie zelf in zijn totaalblik de richtlijnen aangeeft. (S 8, 50, 57). Het vinden van deze richtlijnen is uitermate interessant. Natuurlijk spelen de bekende uitdrukkingen met een dubbele betekenis een grote rol. Eén voorbeeld: Dat ὁπωσὶναι in Joh. 3 : 14 óók „verhoging aan het Kruis“ betekent wordt alleen gevonden door vergelijking met Joh. 12 : 32 vv. Zonder deze laatste plaats zou men „natuurlijk“ van allegorese gaan spreken. Nu echter geeft dit voorbeeld een argument voor de juistheid van zijn exegese. Van eenzijdigheid is geen sprake. Wat C. doet met betrekking tot de eredienst, moet een ander uitvoeren met het oog op het Oude Testament of de bestrijding van de haeresie, als de samenhang tussen het historische leven van Jezus en de hele heilsgeschiedenis maar duidelijk wordt. Bij de concrete uitwerking (S 60—113). rusten inderdaad verschillende vernuftige vondsten, die in de eerste druk een ongeloofwaardige indruk konden maken, op een hechtere basis, al zal men soms in details geneigd zijn, de nuchtere kritiek van Michaelis aannemelijker te achten, bv. bij de exegese van tempel en lichaam in Joh. 2 : 18, 19 (S 73—75). Dit blijft bij ondergeschikte punten. De hermeneutische uiteenzetting is nu eenmaal meeslepend, de auteur van „Christus und die Zeit“ waardig, en belangrijk als bijdrage tot de discussie over de moeilijke vragen, die het Johannesevangelie oproept. Jammer alleen, dat de prijs nogal „Zwitsers“ is.

A. J.

Prof. Dr M. van Rhijn: Gedachten en gestalten uit de Evangelieën. Uitg. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk. 172 pag. f 4.90.

De vraag naar verantwoorde handboeken voor bijbelstudie — persoonlijke of gezamenlijke — is groot. Daarom is het verheugend, wanneer zo nu en dan een goede uitgave op dit gebied verschijnt. De reeks van Bijbelstudies, die prof. van Rhijn ten behoeve van het N.C.S.V.-werk schreef, is door deze studie met een waardevol deel vermeerderd. De schrijver noemt zijn wijze van weergave van de Bijbelinhoud „een poging in de vorm van een verantwoorde vertaling“. Inderdaad zullen velen, óók andersdenkenden, zich door deze wijze van behandeling der evangeliestof voelen aangesproken.

In dit boek, dat het eerste van een reeks van twee of drie bedoelt te zijn, behandelt de auteur de figuur van Johannes de Doper en geeft hij een behandeling van Lucas 10 (Uitzending van de zeventig, de barmhartige Samaritaan, Martha en Maria). Op boeiende wijze verhaalt prof. van Rhijn het leven van de Doper, daarbij gebruik makend van allerlei historische wetenswaardigheden en sprekende beelden. Uitvoerig spreekt hij bij de „doop van Jezus“ over de „lijdende knecht des Heren“. De schrijver is van mening, dat Jesaja 40—55 door Denterojesaja werden geschreven.

Zeer goed is de paragraaf over „Dit Geslacht” (Matth. 11 : 16). Ook het tweede gedeelte van het boek laat op heldere wijze achtergronden en verbanden van de evangeliestof zien. De uiteenzettingen over Lucas als de man van het universalisme, de zeer praktisch verhaalde geschiedenis van de barmhartige Samaritaan en het gesprek met Martha en Maria zijn buitengewoon lezenswaardig.

De verschillende verwijzingen naar een uitgebreide lijst van wetenschappelijk bronnenmateriaal, die achterin werd opgenomen, bewijzen, dat dit boek een stimulans wil zijn tot intensieve bijbelstudie en allerm minst de pretentie voert, een „stichtelijk” boek zonder meer te zijn. Moge het vele lezers en gebruikers vinden!

Zwolle.

G. v. H.

Jos. C. M. Fruytier S. J., *Het woord Mysterior in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem*, Nijmegen, Centrale Drukkerij N.V., 1950. 160 blz. Prijs / 3.90.

Het woord mysterion en de latijnse aequivalent sacramentum hebben voor de interpretatie van de vroeg-kerkelijke schrijvers zeer grote betekenis; zij stellen ons voor grote moeilijkheden, dikwijls worden deze met al te vrijmoedige willekeur zg. opgelost. Elk serieus onderzoek naar het concrete woordgebruik, zoals in deze philologisch-exegetische studie is verricht, wordt derhalve met belangstelling begroet. Voor het verstaan van het vroeg-kerkelijke begrip van het „geloof” moeten hier dingen van waarde te vinden zijn. Dat is dan ook hier het geval. In de Conclusie stelt de schrijver vast, dat de inwijding in het goddelijke, die de Catechesen bedoelen, een in contact brengen is met de werkelijkheid daarvan. Dat goddelijke wordt voorgehouden, maar moet ook ontvangen worden. Dit ontvangen vraagt, behalve verstandelijke werkzaamheid ook een heel bijzondere wilsinspanning, een overgave van het hart, van zichzelf. Cyrillus vat de hele gesteldheid geest en hart samen in het woord „geloof”, als subjectieve bijdrage van de inwijdeling tot het contact. Een en ander culmineert in het rituele contact en wordt bekroond in de bezinning daarop door de mystagogiën (blz. 187). Deze omschrijving, die ons juist lijkt, bepaalt zich dus niet tot het intellectuele kennen maar nadert tot en bereikt het existentiële kennen. Wij achten dit een hoofdzaak voor het goede begrip van de Catechesen en haar uitlegging der mysteriën, ook van haar uitlegging van het geheel van de christelijke godsdienst. De zeer lange weg, die de schrijver nu met zijn lezer doorwandelt om het woordgebruik precies te bepalen, is hiervan wel een illustratie en geeft ongetwijfeld licht, maar dikwijls moeizaam (vgl. blz. 26 en 27) door de methode van het onderzoek, die ontleend is aan A. Reichling S. J., *Het Woord* (1935). De betekenisvarianties, waarin bij Cyrillus mysterion, al naar gelang van de context, voorkomt, worden uitvoerig behandeld, maar dit geeft aanleiding tot het construeren van theoretische situaties, waarin de hoorder wordt gedacht „in blanke onwetendheid over de zaken, die Cyrillus wil behandelen” (procatechese 6, blz. 101) en in bijna hetzelfde verband, n.a.v. Matth. 13 : 13, toch „ongetwijfeld” op de hoogte van kwesties als horen en niet verstaan in de H. Schrift (blz. 104). Zo wordt er ook onderscheid gemaakt tussen gelovende en gelovig, op een wijze, die moeilijk aanvaardbaar is (130, vgl. 27). Hoewel de exegetische belangrijke resultaten oplevert, die vaak tot voorzichtigheid manen, kan men toch niet zeggen, dat er zo bijzonder veel nieuws uit al dit werk resulteert. Het complexe woord, dat hier onderzocht is van Heraclitus af tot Cyrillus, is misschien door Casel, die het in cultische zin, niet als leer, maar als mystiek-cultische ervaring wilde interpreteren (blz. 1, 32), toch niet zo heel ver mis verklaard, al stelt de schrijver Prümmer tegenover hem. De onafscheidelijkheid van geloof en cultus in het vroege Christendom, de realiteitszin en tegelijk het waken tegen een inadaequate, massieve opvatting van de cultus, spreken bij Cyrillus en niet alleen bij hem, van elke bladzijde. In zijn Semasiologische Untersuchungen heeft Sainio in 1940 o.i. op voortreffelijke wijze de verschillende aspecten van sacramentum-mysterium samengeteld en daarbij de conclusie geopperd, dat de „Glaubensgemeinschaft und die sich daran anschliessende Kultgemeinschaft der ursprüngliche Bedeutungsinhalt in dem christlichen Sprachgebrauch gewesen” is. Het zou de moeite waard geweest zijn, wanneer de geleerde en geroutineerde schrijver met dit aspect, hoewel er o.i. niet alles mede geacht kan worden gezegd te zijn, ook rekening had gehouden. Aangezien ons een tweede deel is beloofd, waarin het gaan zal over de zaken, die door het woord bij Cyrillus bedoeld zijn, hebben wij het gevoel, ons nader oordeel te moeten opschorten. Enkele kleine bezwaren willen wij echter nog luchten;

deze betreffen het Nederlands. Blz. 112 staat: de zaak is iets van die aard, dat je het niet aan buitenstaanders mag mededelen; lees: haar. Verder: thronen; der godsdienst, der overgang. Dat het woord mathetai in het N.T. vooral de leer-onderscheiding doet uitkomen (blz. 123) lijkt ons eenzijdig.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK.

Emanuel Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Lieferung VI-XI. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

In deze afleveringen van zijn *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* — waarvan de afleveringen I—V kort werden besproken in het Nov. 1950 verschenen nummer van V.Th. — begint Em. Hirsch met een zeer uitvoerig hoofdstuk over de filosofie van de school van G. W. Leibniz en Chr. Wolff. Op een zeer levendige wijze tekent de schrijver de wijze waarop de afwending van het traditionele Christendom zich in de metaphysica van deze school voltrekt. Terecht echter vestigt hij de aandacht op de grote voorzichtigheid van deze afwending: duidelijk wordt hoe groot het gezag van de Christelijke traditie nog voor deze filosofie is. — In het volgende gedeelte behandelt de schrijver de „Grundlegung” van de piëtistische theologie door Ph. J. Spener en de verdere ontwikkeling van de piëtistische school, waarbij niet alleen de merkwaardige A. H. Francke, maar ook andere voormannen van de piëtistische theologie (J. H. Bengel, J. H. Michaelis enz.) besproken worden. Interessant zijn vooral de beschouwingen, die Em. Hirsch hier wijdt aan de „piëtistische hermeneutiek” en aan de felle conflicten tussen Piëtisme en orthodoxie (Ernst Valentin Loescher!). — Verder volgt een kennelijk met grote sympathie geschreven beschouwing van de filosofische theologie van den schoenlapper van Görlitz, Jak. Böhme. In hem komt het „schwärmerische” Piëtisme op, dat zich later naast het kerkelijke Piëtisme van Ph. J. Spener en A. H. Francke zal stellen. Op de achtergrond van alle latere „schwärmerische” bewegingen staat deze wonderlijke schoenlapper, aan wien Em. Hirsch niet ten onrechte een zeer grote invloed toekent, zodat „allein von Böhme aus der radikale Pietismus geistig als eine Einheit aufgefasst werden kann” (S. 209). Terecht ook vestigt Em. Hirsch de aandacht op het feit, dat de grote eerbied van het Idealisme (Hegel!) voor Jak. Böhme „tiefe sachliche Gründe” heeft (S. 225). Het volgende gedeelte is gewijd aan de tegen-kerkelijke tendenzen in de piëtistische richting, waarbij uitvoerig gesproken wordt over Gottfried Arnold en zijn beroemde „Ketzerhistorie”, Gerhard Tersteegen, Joh. C. Dippel en de zich bij deze tendenzen aansluitende „Freigeisterei” enz. — Het slot van dit gedeelte van het grote werk van Em. Hirsch vormt een hoofdstuk over de „overgangstheologie” (J. Fr. Buddeus, Chr. M. Pfaff, Lorenz von Mosheim, S. J. Baumgarten, Turretini en de theologen uit de school van Chr. Wolff) en een hoofdstuk over „Die Lage in der deutschen evangelischen Theologie und Kirche um das Jahr 1740”. — Het grote bezwaar van dit werk, dat werd geschreven vanuit een zeer grondige kennis van het besproken tijdvak, is, dat de schrijver stelselmatig het geven van „Belegstellen” vermijdt: het betoog zou nog levendiger en waardevoller geworden zijn wanneer die wel gegeven werden. En vooral omdat Em. Hirsch een nog betrekkelijk weinig bekend gedeelte van de geschiedenis der theologie behandelt zou het geven van „Belegstellen” wel van enig gewicht zijn geweest.

Door de stijgende prijzen is de Uitgever — volgens een mededeling in afl. XI — genoodzaakt de prijs van de afleveringen te verhogen tot DM. 4.50: een zeer ingrijpende verhoging, die echter op grond van de stijgende prijzen niet te vermijden is.

Rolde.

J.S.W.

Walther Koehler: *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins: Das Zeitalter der Reformation*. Maz Niehans Verlag A.G. Zürich (Importeurs Meulenhoff & Co N.V. Amsterdam) 1951. 524 blz. Geb. f 25.45.

Dit is het vervolg van de „Dogmengeschichte” van Walter Koehler, waarvan het eerste deel, waarin de dogmengeschiedenis tot het einde der Middeleeuwen behandeld werd, verschenen is in 1938. Dit deel behandelt de dogmengeschiedenis in het „Zeitalter der Reformation”. Daarmee is de dogmengeschiedenis nog niet af-

gesloten, wanneer men ten minste onder dogmengeschiedenis verstaat wat Koehler (in afwijking van wat men gewoonlijk in aansluiting aan A. von Harnack en de oude traditie met de term dogmengeschiedenis bedoelt) daaronder verstaat: „die Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins, das zur Erkenntnis seiner selbst kommt”. Dan immers is de dogmengeschiedenis nergens aan zijn einde, niet in het Vaticanum, niet in het „Konkordienbuch” en niet bij de Synode van Dordrecht. Het werk blijft dus ook met dit deel, dat na de dood van Walther Koehler werd uitgegeven door Hans Barth, een torso: de geschiedenis van het „christliche Selbstbewusstsein” gaat voort ook na het „Zeitalter der Reformation”. Het heeft geen zin na de uitvoerige discussie over de door Koehler verdedigde opvatting van de dogmengeschiedenis nog eens weer een discussie hierover te beginnen. — Wat de methode betreft is dit werk een getrouwe voortzetting van het aan de geschiedenis van de Oude Kerk en de Middeleeuwen gewijde deel: ook hier gaat het niet allereerst om een volgen van de lijnen der geschiedenis, maar voor alles om een systematische behandeling van de stof rondom enkele grote vragen, waarvoor het Christelijk zelfbewustzijn zich in zijn ontwikkeling gesteld ziet. Zo behandelt Koehler in dit deel na een inleiding het vraagstuk van de verhouding van Schrift en traditie (S. 96—142), de „theologie” (S. 143—176) onder de titel „Das Bewusstsein von Gott”, de Triniteitsleer (S. 177—178), angelologie en demonologie (S. 179—181), anthropologie (S. 182—204), Christologie (S. 204—236), soteriologie (S. 236—262), „Aneignung des Heils” (S. 262—288), de Sacramenten (S. 288—329), de rechtvaardiging (S. 329—372), geloof en „werken” (S. 372—428), het gebed (S. 428—438), ecclesiologie (S. 438—474) en eschatologie (S. 474—501). In ieder van deze hoofdstukken wordt een uitvoerig overzicht gegeven van de theologie van Luther (die verreweg het meest grondig behandeld wordt), een korte schets van de ontwikkeling van de Lutherse theologie tot de Lutherse orthodoxie, een ook korte schets van de theologie van Zwingli en Calvijn en van de ontwikkeling in de richting van de Geref. orthodoxie: verder wordt naar verhouding veel aandacht gegeven aan die merkwaardige randfiguren van de Reformatie, de „Täufer” en „Schwärmer”, terwijl ieder hoofdstuk wordt besloten met een korte schets van wat zich in de tijd van de Reformatie afspeelde in de R.K. kerk op theologisch terrein. — Verdere „welwillende opmerkingen” zijn volkomen overbodig voor wie het eerste deel van deze dogmengeschiedenis hebben gelezen.

J.S.W.

Rolde.

Paul Althaus: Was ist die Taufe? Van den Loock und Ruprecht, Göttingen 1950. H. S. Broch.

Dit boekje van 31 pag. bestaat uit twee opstellen: „Was ist die Taufe? Zur Antwort an Karl Barth” en „Martin Luther über die Kindertaufe”. In het laatstgenoemde opstel vat hij Luthers fundering van de kinderdoop met inachtneming van zijn ontwikkeling kort samen.

Maar de waardering van dit boekje zal er toch van afhangen, in hoeverre de auteur in zijn voornemen geslaagd is, de discussie rondom de kinderdoop verder te brengen. Barth vraagt om „exegetische und sachliche Begründung” van de kinderdoop (Die kirchliche Lehre v. d. Taufe; Th. St. 14, pag. 29, 32, 36). Tegenover diens individualistisch denken stelt de auteur het „Ganzheitsdenken” der Bijbel (pag. 15). De kinderen „werden getauft, weil sie von der Taufe der Eltern auf alle Fälle mit betroffen sind” (ibidem). Maar wanneer wij dan verwachten, dat hij de stelling zal funderen vanuit de belofte des verbonds, die volg. Acta 2 : 39 ook de kinderen geldt, of dat hij het geheiligd-zijn der kinderen van gelovige ouders volg. 1 Cor. 7 : 14 ter sprake zal brengen, worden we teleurgesteld. Ook de besnijdenis wordt pag. 13 slechts terloops vermeld.

Hij beperkt zich tot twee argumenten, de „Oikosformeln” en het plaatsvervangend geloof. Hij verwijst hierbij o.a. naar de pericoop Mc. 10 : 13—16, die hij m.i. ten onrechte door verwaarlozing v. h. toelutoon (v. 15) „das Kinderevangelium” noemt; voorts op Mt 3 : 2, waar in verband met de genezing v. d. verlamde sprake is van *hun* geloof. Het is niet overtuigend, dat hier van plaatsvervangend geloof sprake is. Waarom van „hun geloof” niet ook dat van de patient mee insluiten?

Het verblijdende is, dat zowel de auteur (pag. 18) als ook Barth (a.w. pag. 39) inzien, dat een verantwoorde bediening v.d. doop beduidt een „Ändern der Taufpraxis” en een „Verzichten auf die heutige Gestalt der Volkskirche als Staatskirche und Massakirche”. Wanneer we maar tot nieuwe berzinning hiervoor genoopt worden, zijn deze opstellen niet vergeefs geschreven.

HEINRICH BAARLINK.

Kampen.

In deze uiteenzetting van de leer der R.K. kerk blijft voor ons onaannvaardbaar het „erkennen van de Bijbel als Gods woord, op gezag van de Katholieke Kerk” (blz. 79), het spreken over „de wedergeboorte welke door het doopsel bewerkt wordt” (blz. 222), over „de H. Mis als offer van Calvarie” (blz. 263), over „de tussenkomst van een priester tussen God en mens” (blz. 293). Wij meten de genade niet in kwantiteiten (blz. 150, 229, 260), noch achten wij het voortdurend scheiding maken tussen lichaam en ziel bijbels. Vagevuur, aflaten, onfeilbaarheidsleer, Mariologie, „insufficiëntia” van de Heilige Schrift, het zijn even zovele zaken die de verdeeldheid in Christus’ Kerk wel moeten bestendigen.

Hoofdstuk 18, dat als titel draagt: „Enkele historische beschouwingen. Inquisitie — Bartholomeüsnacht” geeft een nieuwe visie op deze gebeurtenissen. Dat wij door de aldaar ontwikkelde argumenten, noch ook door die van het voorgaande hoofdstuk over de godsdienstvrijheid, niet overtuigd zijn zal wel liggen aan het feit dat wij te zeer zijn beïnvloed door de tendentieuze protestantse geschiedschrijving.

Wij wagen het te betwijfelen of de beschrijving van de kerk als „een vereniging gesticht tot heiliging van haar leden” (blz. 22) door alle Roomse theologen wel voor hun rekening zal worden genomen. Ook vragen wij ons af of hoofdstuk 4 over „De Katholiciteit der Kerk” niet verder uitgewerkt zou moeten worden. Men zie b.v. wat Dr H. v. d. Linde in „Rome en de Una Sancta” daarover zegt. Ten zeerste aanvechtbaar achten wij de stelling dat „alleen de Katholieke kerk de waarheden leert die in alle opzichten overeenstemmen met de leer van de eerste geloofsverkondigers” (blz. 44), Rome is geenszins zo apostolisch als het beweert.

Tenslotte nog enkele formele opmerkingen. „Van de ene kant” (blz. 66, 223) is geen goed Nederlands; blz. 92/93 staat: „naar van zijn mening”, i.p.v. „zijn van mening”. „Ooit” in de zin van „wel eens” (blz. 99, 101, 214, 294) is niet zuiver; evenmin de woorden „bemerking”, „bemerkt” (blz. 155, 221, 249) en „daarstellen” (blz. 246). Op blz. 303 staat „hunnene” i.p.v. „kunnen”.

Tot onze vreugde constateren wij dat de bewerker er inderdaad, op de opmerkingen over de bijbelverspreiding (blz. 67, 75, 77) na, in geslaagd is „te vermijden”, zoals hij in zijn voorwoord zegt, „wat een niet-katholiek nodeloos zou kunnen stoten”. Wat dat betreft: meer van zulke boeken.

Amsterdam.

J. P. JACOBSZON.

Dr F. Sierksma: Freud, Jung en de Religie.
(van Gorcum, Assen, 1951) f 6.90 geb. f 5.50 ing.

Dit boek, dat onder de titel: „Phaenomenologie der religie en complexe psychologie” enkele maanden geleden aan de Groninger Universiteit als diss. verdedigd werd, is een even zelfstandige als waardevolle poging om deze beide gebieden principiële met elkaar in verband te brengen. Als zodanig is het een baanbrekend werk en een noodzakelijke voorziening in een tot nu toe bestaand tekort. Het getuigt van ernstige studie, een grote eruditie en een oorspronkelijke visie, terwijl bovendien de wijze waarop S. zijn taal beheerst de leesbaarheid tenvolle waarborgt, ook daar waar vakjargon niet te vermijden is. Al met al een daad van betekenis in het bijzonder voor de zeer karig met dissertaties gezegende Nederlandse phaenomenologie.

Waar aan ref. slechts een ruimte, omgekeerd evenredig aan de importantie van dit boek, toegemeten is, moet hij volstaan met een uiterst summier inhouds-overzicht om de zeer velen, die dit werk tot hun voordeel zouden kunnen gebruiken, er attent op te maken.

De Inleiding geeft een boeiend, cultuurhistorisch georiënteerd overzicht over de geschiedenis en de verhouding van de phaenomenologie van de godsdienst en de psychologie. Beide beogen de kennis van de mens, die zoals v. d. Leeuw niet ophield te betogen, ook voor de theologie onmisbaar is. Hierna behandelt S. de phaen. methode van zijn leermeester (v. d. Leeuw) en bespreekt kritisch de psych. theorieën van Spranger en Jaspers in verband met de vraag of het phaen. verstaan van godsd. verschijnselen inderdaad onverenigbaar is met de dieptepsychologie. Het volgende hoofdstuk stelt de relatie tussen Freud en de bestudering van de godsdienst aan de orde en het vierde behandelt even kritisch de theorie van Jung, die de religieuze verschijnselen veel beter tot hun recht doet komen. Uitvoerig komen ook de opvat-

tingen van vele deskundigen aan de orde om zodoende het grote belang van deze psychologie voor de fenomenologie te adstrueren. Het laatste hoofdstuk neemt onder de titel: Van Psychologie tot Anthropologie, een wijder vlucht en opent bepaalde perspectieven, o.a. door Jung en de filosoof Plessner met elkaar in verband te zien. Op een wijze, die vaak zeer geestig is en van grote belevingsrijke getuigt, laat hij ten slotte enkele facetten zien van de anthropologie.

Ook wie geneigd is de betekenis van Jung en de zijnen iets minder hoog aan te slaan dan S. doet, zal dit werk met grote dankbaarheid en bewondering begroeten. Het is zeker niet in de laatste plaats te zien als een ereloon en een eerbiedige hulde van een leerling, die de grote leermeester ten volle waardig mag heten.

Leiden.

Prof. Dr K. A. H. HIDDING.

G. J. Held, *Magie, Hekserij en Toverij*. J. B. Wolters, Groningen-Djakarta, 1950; 203 blz., geb. f 6.50.

Deze belangwekkende studie is niet het minst voor theologen interessant, omdat het de drie in de titel genoemde verschijnselen wil benaderen van uit de sociologie. Al bevat het uiteraard zeer veel godsdiensthistorisch materiaal, het legt op allerlei punten de accenten anders dan wij in de fenomenologie en in de godsdienstgeschiedenis gewoon zijn. Het is buitengewoon leerzaam, dezelfde zaken die ons onder een bepaald aspect vertrouwd geworden zijn, nu eens behandeld te zien onder een heel ander aspect. De schrijver gaat uit van de „règles de la méthode sociologique” die Durkheim indertijd heeft opgesteld, en hij wil op het beperkte terrein van zijn onderwerp deze grondregels nog eens verifiëren (p. 195); hij heeft daar juist de magie voor gekozen, omdat er vooral op dit terrein overgangsvormen zijn tussen wat wel en wat niet religie is, die het den fieldworker lastig kunnen maken (p. 12). In de laatste zin ligt reeds opgesloten dat er ruime aandacht geschonken wordt aan de vraag naar het onderscheid tussen religie en magie. Inderdaad zijn de hoofdstukken die zich daarmee bezig houden voor theologen wel het belangrijkste.

Na een inleiding over Durkheims sociale structuurbegrip, waarbij de auteur zich aansluit, maar niet zonder enkele belangrijke aanvullingen en correcties („modal personality”; accentuering van het element van de tijdsduur naast dat van de contractie; de tegenstelling sacraal-profaan is sociologisch gezien gradueel, is er één uit vele; het profane is niet zonder meer het niet-sacrale, maar staat min of meer tussen het sacrale en het religieus indifferent in), volgt in het eerste hoofdstuk een bespreking van de geïsoleerde definities van magie, zoals die van theologische, psychologische enz. kant zijn gegeven. Deze bevatten alle wel een element van juistheid, maar de fieldworker kan er weinig mee beginnen omdat zij onbewust uitgaan van de structuur van de eigen cultuur van de onderzoeker. De bekende onderscheiding van K. Beth bijv.: religie is deemoed en aanbidding, magie is hoogmoed en beheersing, mag van christelijk oogpunt uit zinvol wezen, zij geeft allerm minst een bruikbaar distinctief op het terrein van de primitieve en antieke religies. In het tweede hoofdstuk tracht de auteur dan te komen tot een structurele definitie van het begrip magie. Hij gaat daarbij uit van de onderzoeken van Hubert en Mauss, maar kan zich niet zonder meer aansluiten bij hun onderscheiding van sociaal — antisociaal. Hij komt ten slotte tot de definitie: een magische rite is elke rite die in structurele zin geen deel uitmaakt van de georganiseerde cultus. Magie is nl. een analogische uitbreiding van de tegenstelling sacraal-profaan over iets dat religieus indifferent is. Op de aldus gelegde grondslag worden dan achtereenvolgens de magie, de hekserij en de toverij behandeld, waarna nog een hoofdstuk over magie en persoonlijkheid, en de slotopmerkingen volgen. De schrijver ziet de magie vooral werkzaam op bepaalde terreinen, die grensgebieden zijn tussen het sacrale en het technische. Gebruikmakende van termen, ontleend aan de taalsituatie zoals K. Bühler deze beschrijft, onderscheidt hij dan naar de kant van de „Ausdruck”: de magie; naar de kant van de „Darstellung”: de hekserij; naar de kant van het „Appell”: de toverij, al mogen deze niet absoluut worden gescheiden. Er staan vele dingen in dit boek die dwingen tot een opnieuw overwegen van onder ons min of meer traditioneel geworden formuleringen; vele waarover men graag méér zou horen: vele ook waarbij men een vraagteken plaatst. Liever dan een lijstje te geven van de bladzijden die onder een van deze categorieën vallen, zou ik willen aanraden dit boek te lezen en te bestuderen. Het is dat ten eerste waard.

Utrecht, Mei 1951.

H. W. OBBINK.

Dit boek geeft een verzameling van verschillende opstellen op theologisch en filosofisch terrein van den sedert 1934 aan het Union Theological Seminary te New-York werkzamen Duitschen denker Tillich, die in ons land vooral bekend is door zijn in 1929 verschenen boek *Religiöse Verwirklichung*. De meeste van deze opstellen zijn reeds eerder verschenen, enkele worden hier voor het eerst afgedrukt. — Het boek begint met een inleiding *Das protestantische Zeitalter*, waarin de schrijver stelling neemt tegenover het te gemakkelijk met de cultuur en de ontwikkeling van de cultuur zich verbindende geloof van de vorige eeuw (waarin het geloof eigenlijk zijn critisch karakter moest verliezen) enerzijds, tegenover de dialectische theologie met zijn scheiding van de werkelijkheid van het geloof en de werkelijkheid waarin wij leven (waardoor het geloof een alleen maar critisch karakter dreigt te krijgen) anderzijds. „Deshalb würde ich mich nicht schämen, als „Vermittlungstheologe“ bezeichnet zu werden, was für mich einfach „Theo-loge“ heisst. Die Kirche (musz) als eine lebendige Wirklichkeit ständig vermitteln zwischen ihrer ewigen Grundlage und den Forderungen der geschichtlichen Situation. Die Kirche ist ihrem innersten Wesen nach dialektisch und musz immer wieder eine „Theologie“ der Vermittlung wagen” (S. 14f). — Op de inleiding volgen 18 opstellen, verdeeld over vijf hoofddelen: wij volstaan hier met het noemen van de titels. Teil I: Religion und Geschichte. *Philosophie und Schicksal* (S. 35—48: 1929), *Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung* (S. 49—66: 1950), *Kairos* (S. 67—87: 1922). — Teil II: Religion und Kultur. *Religion und profane Kultur* (S. 91—103: 1946), *Gläubiger Realismus* (S. 104—123: 1929), *Philosophie und Theologie* (S. 124—136: 1941) en het beroemde opstel *Natur und Sakrament* (S. 137—155). — Teil III: Religion und Ethik. *Persönlichkeitsidee und Persönlichkeitsideal* (S. 159—180: 1929), *Das transmoralische Gewissen* (S. 181—195: 1945), *Ethik in einer sich wandelnden Welt* (S. 196—207: 1941), *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (S. 208—229: 1931). — Teil IV: Protestantismus. *Die Botschaft der Religion* (S. 233—240: 1942), *Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart* (S. 241—254: 1929), *Protestantische Gestaltung* (S. 255—271: 1929), *Das Ende des protestantischen Zeitalters* (S. 272—284: 1937). — Teil V: Die gegenwärtige Krise. *Stürme unserer Zeit* (S. 287—303: 1943), *Marxismus und christlicher Sozialismus* (S. 304—313), *Geistige Probleme des Wiederaufbaues nach dem Kriege* (S. 314—323: 1942).

Rolde.

J.S.W.

Dr F. de Graaff: *Het schuldprobleem in de existentiephilosophie van Martin Heidegger*. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1950. 162 blz. geb. f 6.90.

Dit proefschrift heeft in de filosofische en theologische ontwikkeling in Nederland enige deining teweeg gebracht. Dat is iets, wat van de meeste proefschriften niet gezegd kan worden. Het is echter geen wonder, dat het in dit geval gezegd kan worden. Wat tot dit boek toe over de filosofie van Heidegger is gezegd is volgens Dr De Graaff niet veel meer dan een reeks van „ontstellende” vergissingen, die een gevolg waren van „angst voor waarheid” (blz. 1). De schrijver heeft in tegenstelling tot zijn voorgangers getracht „om waarachtig met Heidegger mee te denken, d.w.z. (!) het nihilisme te doorleven en te overleven” (blz. 1). En het is hem, getuige zijn boek, heel goed gelukt om het nihilisme te overleven, minder goed echter om „met Heidegger mee te denken”. Er zijn nog „ontstellender” vergissingen mogelijk dan de „ontstellende” vergissingen, die de schrijver op blz. 1 even afdoet met het verwijt van „angst voor waarheid”. De grondgedachte van het boek is, dat Heidegger zelf geen theologie wil geven, maar wel naar de theologie verwijst (blz. 4) — een gedachte die een reeks van vragen doet rijzen. Deze vragen kunnen ten slotte worden samengevat in de grote vraag op welke wijze eigenlijk dit „verwijzen” van het denken van Heidegger naar de theologie geschiedt: een vraag, waarop we aan het einde van het boek gekomen nog geen antwoord hebben gekregen, en waarop ook waarschijnlijk geen antwoord mogelijk is. Heeft de schrijver zich te gemakkelijk laten verleiden tot het inleggen van een dergelijk „verwijzend” karakter in de filosofie van Heidegger door zijn al te vlotte gelijkstelling God = Zijn en door een al te „christelijke” exegese van de ἀλήθεια in de filosofie van Heidegger? Deze vraag keert terug wanneer we

de filosofie van Heidegger horen noemen een „terugroep tot religie” (blz. 2). Maar tot welke religie roept Heidegger eigenlijk terug? En hier heeft de schrijver een werkelijk fatale vergissing gemaakt: met enkele weinig zeggende argumenten heeft hij de vraag naar de verhouding van Heidegger en Hölderlin afgedaan (blz. 4) en de verschillende analyses van het werk van Hölderlin, die Heidegger gegeven heeft, heeft hij rustig terzijde gelegd. Het zou echter kunnen zijn, dat de „terugroep tot religie” meer ging in de richting van het tragische . . . heidendom van Hölderlin dan dat daarin zou liggen een verwijzing naar de theologie. Dat is wat de schrijver niet gezien heeft. Zou hij het gezien hebben, dan zou zijn confrontatie van de theologie met de filosofie van Heidegger (die eigenlijk geen existentie-filosofie is!) een andere gestalte hebben gekregen en tot andere inzichten hebben geleid. De vergissingen van vroegere werken over Heidegger zouden dan ook minder „ontstellend” zijn geweest!

Rolde.

J.S.W.

Dr Th. Bovet: Christen zijn in deze wereld.
Nederlandse vertaling van A. Hijmans. Boekencentrum N.V.
's-Gravenhage 1950. 286 blz. f 2.90 gebr. f 3.90 geb. (Volksuitgave).

Het is een vreugde dit eenvoudige boekje van den Zwitserschen psychiater Dr Th. Bovet die werkt in dienst van de „Landeskirche” te Zürich, in V. Th. aan te kondigen, al valt het feitelijk buiten de grenzen van V. Th. omdat het buiten de grenzen van de theologische wetenschap valt. Het is een boekje zonder enige theologische of wetenschappelijke pretentie: maar wat hier geschreven wordt getuigt van een milde wijsheid en een sterk geloof in de macht van Christus om alle dingen werkelijk nieuw te maken. Het is dus gericht niet tot theologen alleen, maar tot de gemeente van Christus, om wegen te wijzen uit de critieke wankelheid van ons leven naar de volheid van het zijn in Christus en naar de ruimte en vrijheid van zijn Rijk. — Terecht heeft de uitgever van dit boekje een „volksuitgave” verzorgd die binnen ieders bereik ligt. Moge dit eenvoudige en wijze boekje — dat wegen toont voor het christen-zijn in het gezin, in arbeid en beroep, in de volksgemeenschap en de Staat, in de gemeente van Christus ten slotte — door velen gekocht en gelezen worden: moge het ons nog eens met alle duidelijkheid zeggen, wat het eigenlijk is in deze wereld Christen te zijn!

Rolde.

J.S.W.

Ingekomen boeken.

Dr G. Ch. Aalders: Het boek Daniël. Tweede druk. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 284 blz. geb. f 5.90.

Dr G. C. Berkouwer: Dogmatische studiën: De algemene Openbaring. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 280 blz. geb. f 7.90.

Bernhard Citron, Ph. D.: New Birth. A study of the evangelical doctrine of conversion in the Protestant fathers. The University Press, Edinburgh 1951. 215 p. Price 21/— net.

Prof. Dr K. Dijk, Prof. Dr G. C. van Niftrik en Dr J. J. R. Schmal: Mr Groen van Prinsterer herdacht. 45 blz. geb. f 2.25.

Ds J. van der Haer: Enkele hoofdpunten uit de leer van Karl Barth. Uitgever J. Bout, Huizen (N-H) z.j. 84 blz. ing. f 1.50.

Prof. Dr Fritz Hartung: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des 30-jährigen Krieges (Sammlung Götschen Band 1105). Walter de Gruyter & Co. Berlin 1951. 126 S. Brosch. DM. 2.49.

Emanuel Hirsch: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Lieferung 10—11. Preis jeder Lieferung DM. 3.50. C. Bertelmanns Verlag, Gütersloh o.J.

L. H o y a c k: En het Woord is scheep gegaan. Beschouwingen over leer en leven van Paulus. N. Kluwer, Deventer 1951. 182 blz. gebr. f 6.50.

- Sören Kierkegaard: Einübung im Christentum (Gesammelte Werke Abt. 26). Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf — Köln 1951. 300 S. Ganzl.
- Sören Kierkegaard: Furcht und Zittern (Gesammelte Werke Abt. 4). Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf — Köln 1950. 163 S. Ganzl.
- Dr J. A. C. van Leeuwen: Het Evangelie naar Markus. Derde druk. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 220 blz. geb. f 4.95.
- Prof. Hans Leisegang: Einführung in die Philosophie (Sammlung Götschen Band 281). Walter de Gruyter & Co. Berlin 1951. 145 S. Brosch. DM. 2.40.
- Wolf Meesters: De Bijbel behandeld voor jonge mensen, met platen van Isings. Aflevering 13—14. J. H. Kok N.V. Kampen en J. B. Wolters N.V. Groningen z.j. Iedere afl. 32 blz. ing. f 1.30.
- Dr K. H. Miskotte: Barth over Sartre (Leidse Voordrachten 3). Universitaire Pers Leiden, Leiden, 1951. 19 blz. ing. f 0.90.
- Dr K. H. Miskotte: Feest in de Voorhof. Sermoenen voor randbewoners. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1951. 287 blz. geb. f 9.50.
- Jan Overduin: Huurling en Herder. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 190 blz. geb. f 4.95.
- J. Overduin: Wat hebben wij tegen Rome te zeggen? J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 76 blz. ing. f 1.65, bij. 50 ex. f 1,45 enz.
- J. J. Poortman: De Theodicee, het Continuïteitsbeginsel en de Grondparadox. A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, Leiden 1951. 48 blz. ing. f 2.40.
- Hans Schär: Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich II). Rascher Verlag, Zürich 1950. 702 S. Ganzl. Fr. suisses 38.—.
- Prof. Dr G. J. Sizoo, Drs J. G. van de Fliert, Dr C. P. Koene, Dr J. Verseveld en Drs M. Eilander: De ouderdom der aarde. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 80 blz. ing. f 2.50.
- J. M. Spier: Calvinisme en existentie-philosophie. J. H. Kok N.V. Kampen 1951. 228 blz. geb. f 6.90.
- Raoul Stephan: Het Westen op de dwaalweg, vert. door Dr G. G. Baardman. T. Wever, Franeker 1951. 104 blz. gec. f 2.25, geb. f 3.25.
- Dr W. H. C. Tenhaeff: Het spiritisme. Tweede, geheel herziene en vermeerderde druk (Parapsychologische Bibliotheek Deel II). H. P. Leopolds Uitgeversmaatschappij N.V. 's-Gravenhage 1951. 312 blz. geb.
- Theologia Viatorum. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1951. Walter de Gruyter & Co. Berlin o.J. IX, 187 S. Ganzl. DM. 12.80.
- Helmut Thielicke: Theologische Ethik. Erster Band: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951. XV, 740 Seiten. Kart. Dm. 38.—, Ganzl. DM. 42.—.
- Vetus Testamentum. Quarterly published by the International Organization of Old Testament Scholars, Vol. I No. 1. E. J. Brill, Leiden 1951. 80 blz. Jaargang f 21.—.
- Dr M. van der Voet: De staat in Bijbels licht. (Een beschouwing over Romeinen 13). Uitgave: Hoofdbestuur „Kerk en Vrede”. 23 blz. ing. f 0.40.
- Dr J. G. Woelderink: De uitverkiezing. Uitgeverij Van Keulen, Delft 1951. 80 blz. ing. f 1,65.
- B. Zenkowsky: Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1951. 68 Seiten, Brosch. DM. 3.50.

Aangeboden.

door D. Pasman Jr, Iepalaan 121, 's-Gravenhage.

- v. d. Leeuw - Inleiding in de theologie, 2e dr. 1948, nieuw f 5.—
- Wielinga - Onze Catechismus, 2 delen, 1948, nieuw f 13.—
- Kraemer - De Kerk in beweging, 1947, nieuw f 5.—
- Heering - De Christelijke Gods Idee, 1945 f 4.—
- Vriezen - Hoofddlijnen in de theologie v. L. O. T., 1949, nieuw f 7.50
- Rumke e.a. - Twijfel en Geloof, 1950, nieuw f 5.—

EEN ACTUEEL BOEK!

PALESTINA EN ISRAËL

DOOR

Prof. Dr TH. C. VRIEZEN

Nog steeds staat de Joodse kwestie in het middelpunt van de belangstelling en roept in de wereld vele problemen op. Ook in de Christelijke Kerk bestaan er ten aanzien hiervan tegenstellingen. De mening bestaat, dat wat er in de laatste jaren in Palestina gebeurd is met de goddelijke profetie over Israël in het O.T. niets te maken heeft.

Maar er zijn er ook, die voorbarig het „ja” uitspreken. Prof. Vriezen wijst in dit verband op de ondoorgrondelijkheden van Gods geheimenissen.

Tenslotte roept schrijver op tot meeleven en oprechte belangstelling, zonder dat dit in bemoeizucht ontaarden mag. „Velen zeggen — te vroeg m.i. — tot de Staat Israël: ja, deze is het; anderen zeggen — ook te vroeg — neen deze is het niet, want de tijd is voorbij; ik zou willen zeggen: let op en ziet! Misschien!”

Dit en de achtergrond van vele problemen worden in dit belangrijke en belangwekkende boek behandeld.

In linnen band, verlucht met 58 foto's en 4 kaartjes, f 7.90

In de boekhandel en bij de uitgevers

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

Will be published very soon:

PHILOSOPHY OF EXISTENCE AND CHRISTIANITY

by

Dr J. Sperna Weiland

Nr 3 of the series "Philosophia Religionis", edited by Prof. Dr H. van Oyen at Basel and Prof. Dr H. de Vos at Groningen.

In this book the author discusses Søren Kierkegaard's reflections on the "transition" to Christianity and Karl Jaspers' criticism of the catholicity of Christianity. He shows the great differences, too much neglected in contemporary theology and philosophy, between these two thinkers. In a critical analysis of their conceptions of the Christian existence he returns to the old theme of apologetic theology: the relevance of Christ for the existence of man.

Price *f* 5.50, cloth *f* 6.90

Order from your bookseller

VAN GORCUM & COMP. Ltd. - ASSEN

BR
2
1/6
v.21

GTU Library



3 2400 00343 4952

THREE DAY

DATE DUE			

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

DEC 20 1987

